Colección Estudios Andinos

Reducciones

La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú

Akira Saito y Claudia Rosas Lauro
Editores

Reducciones

La concentración forzada de las poblaciones indígenas
en el Virreinato del Perú

Colección Estudios Andinos 21
Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

Reducciones

La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú

Akira Saito y Claudia Rosas Lauro

Editores

creative commons

国立民族学博物館
National Museum of Ethnology

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

985.032 R

Reducciones : la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú / Akira Saito y Claudia Rosas Lauro Editores.-- 1a ed.-- Lima : National Museum of Ethnology : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
678 p. ; il. (algunas col.), mapas ; 24 cm.-- (Estudios andinos / dir. Marco Curatola Petrocchi ; 21)

Incluye bibliografías.
D.L. 2017-01194
ISBN 978-612-317-225-1

1. Toledo, Francisco de, Virrey del Perú, 1515-1582 2. Reducciones de indios - Perú - Siglos XVII-XVIII 3. Indígenas del Perú - Virreinato, 1555-1808 4. Indígenas del Perú - Política gubernamental - Virreinato, 1700-1808 5. Trato a los indígenas - Perú - Virreinato, 1555-1808 6. Jesuitas - Misiones - Perú - Siglos XVII-XVIII 7. Evangelización - Perú - Siglos XVI-XVII 8. Iglesia y Estado - Perú - Virreinato, 1555-1808 9. Perú - Historia - Virreinato, 1555-1808 10. Perú - Política y gobierno - Virreinato, 1555-1808 I. Saito, Akira, editor II. Rosas Lauro, Claudia, 1972-, editora III. Curatola Petrocchi, Marco, 1951-, director IV. Museo Nacional de Etnología (Osaka, Japón) V. Pontificia Universidad Católica del Perú VI. Serie

BNP: 2017-0582

Reducciones
La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú
Akira Saito y Claudia Rosas Lauro, editores

De esta edición:
© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© National Museum of Ethnology, Japan, 2017
10-1 Senri Expo Park, Suita, Osaka 565-8511, Japón www.minpaku.ac.jp

Imagen de cubierta: Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú* (1567), fol. 38
Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: febrero de 2017
Tiraje: 700 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-01194
ISBN: 978-612-317-225-1
Registro del Proyecto Editorial: 31501361700117

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

Introducción. Reduciendo lo irreductible
Akira Saito y Claudia Rosas Lauro 11

La política toledana

La reducción toledana en el Perú y el Alto Perú, 1569-1575
Jeremy Ravi Mumford 67

La cuadratura del círculo y las rendijas del encierro: Política de reducción de indios en los Andes en tiempos del virrey Toledo
Luis Miguel Glave 103

Lima y sus valles

Un milagro de la Virgen y la libertad de los indios en Lima: Aspectos históricos de la reducción urbana en el caso del Cercado y el barrio de San Lázaro
Tetsuya Amino 147

Un espacio integrado: Lima y los pueblos de indios de su comarca
Teresa Vergara Ormeño 191

Costa norte

Historias galonadas: La genealogía de reducción, paisaje y población en los valles de Zaña y Chamán, Perú
Parker VanValkenburgh 223

De la reducción al pueblo: Procesos de conformación de grupos y territorios a raíz de la creación de Catacaos, Sechura y Colán, en la costa de Piura (norte del Perú)
Alejandro Diez Hurtado 261

Sierra central

Las reducciones: El proyecto, su aplicación y su evolución en Huaylas, Perú (siglos XVI y XVII)
Marina Zuloaga Rada 307

Pervivencia y cambios de las reducciones en la región de Huamanga, siglo XVII
Nozomi Mizota 347

Sierra sur

La producción y desestabilización del dominio colonial en el proceso reduccional en el Valle del Colca, Perú
Steven A. Wernke 387

Pleitos coloniales: «Historizando» las fuentes sobre pueblos de indígenas de los Andes
S. Elizabeth Penry 439

Amazonía

La política de reducciones y sus efectos en la sociedad chiquitana (siglos XVII-XVIII)
Roberto Tomichá Charupá 477

Consolidación y reproducción de las parcialidades tras la implantación de las reducciones en el Moxos jesuítico
Akira Saito 509

Paraguay

Cacicazgo, territorialidad y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay
Guillermo Wilde 555

Efectos socioculturales de la política de reducción en las misiones jesuítico-guaraníes: Transformación del cacicazgo y nacimiento de una nueva identidad
Kazuhisa Takeda 599

Chile

Entre huilliches, chonos, puelches y poyas: Jesuitas y los sueños de reducción en el fin del mundo
Rodrigo Moreno Jeria 639

Sobre los autores 675

Introducción
Reduciendo lo irreductible

Akira Saito y Claudia Rosas Lauro

Dos empresas de reducción en Sudamérica

Los viajeros que visitan las ciudades latinoamericanas, no podrían dejar pasar inadvertido su carácter planificado y uniforme: la plaza central cuadrada, la iglesia y el ayuntamiento que dan a ella, las calles rectas y perpendicularmente cruzadas, las manzanas divididas en partes iguales, etcétera. Los que pondrían los pies en las comunidades rurales con una fuerte presencia indígena, se darían cuenta de que la misma estructura urbanística se reproduce en ellas. Es impresionante encontrar, en medio de los valles empinados de la sierra central del Perú o de las pampas anegadizas de las tierras bajas de Bolivia, un pequeño centro urbano ordenado en forma de damero, el que parecería ser el único baluarte de la civilización contra el salvajismo que lo rodea y engloba (Figura 1). De hecho, estas comunidades rurales cuentan con las organizaciones civiles y eclesiásticas idénticas a las de las ciudades y los comuneros practican la misma forma de autogobierno y cristianismo. Estas urbes en miniatura son una herencia directa o indirecta de una política colonial que este libro pretende examinar.

Desde el inicio de la colonización en América, las autoridades españolas consideraron la dispersión de la población, no solo como un obstáculo para una administración eficaz, sino también como un peligro para la integridad moral y espiritual de esta población. Para hacer frente a esta situación problemática, los agentes civiles y eclesiásticos intentaron concentrar o «reducir» a la población dispersa en pueblos de mayor escala y de traza urbana. Esta medida conocida como «reducción», estaba

Figura 1. Pueblo de San Damián, provincia de Huarochirí, Perú, fotografiado el 8 de agosto de 2015.

dirigida prioritariamente —aunque no exclusivamente— a la población indígena[1]. Con el transcurso del tiempo, esta medida evolucionó combinándose con otras, como el establecimiento de parroquias o doctrinas, la segregación residencial entre los españoles y los indígenas, la introducción de la forma municipal de gobierno y tesorería, etcétera. De esta manera, se transformó en una política sintética y multifacética, una especie de panacea para toda gente considerada «bárbara» y «rústica». El objeto de este libro son dos experimentos de aplicación de esta política a la población indígena de Sudamérica: la reducción general del quinto virrey del Perú, Francisco de Toledo y las misiones de la Compañía de Jesús (Figura 2).

[1] En Mesoamérica, la palabra «concentración» se usa con más frecuencia. Para la reducción de la gente no indígena, ver el importante estudio de Herzog (2007). Wightman (1990: 12) y Scott (2004: 895) también dan algunos ejemplos.

Figura 2. Sudamérica española.

Entre todos los proyectos de reducción ejecutados en la América española, el del virrey Toledo es probablemente el más conocido. En comparación con los otros, se destaca su carácter centralizado y autoritario. Tenía un propósito netamente colonial: la recaudación de los tributos y el reclutamiento de la mano de obra, aunque

la evangelización seguía siendo una meta prioritaria. Entre 1570 y 1575, Toledo realizó un tour de inspección o «visita general» por las extensas jurisdicciones de las Audiencias de Lima y Charcas, levantando censos de la población nativa, tasando tributos e implantando reducciones por medio de sus visitadores. De esta empresa, resultaron más de mil reducciones con una población de 1,5 millones[2]. La política toledana no tuvo mucho éxito en su intento de fijar a la población nativa en los pueblos y atajar su dispersión, lo que ha llevado a algunos investigadores a formular una tesis del «fracaso de las reducciones»[3]. Sin embargo, por lo menos en la sierra central y sur andino, la mayoría de las reducciones ha subsistido hasta hoy[4]. Aun en caso de su desaparición, su fórmula urbanística y organizativa —el damero, la iglesia, el santo patrono, el cabildo, la caja de comunidad, etcétera— fue adoptada por los indígenas, quienes la reprodujeron en las aldeas fundadas o refundadas bajo su iniciativa[5].

La Compañía de Jesús llegó al Perú en 1568 casi simultáneamente con el virrey Toledo. De hecho, sus envíos formaron parte de una reforma comprensiva del virreinato ideada por Felipe II y sus ministros. Toledo asignó a los jesuitas las doctrinas de Lima, de Huarochirí y de Juli y las experiencias que ellos acumularon en estas doctrinas, les sirvieron para desarrollar posteriormente actividades misionales en zonas de frontera como el Paraguay, Chile, la Amazonía, la Orinoquía, Chaco, etcétera. Las misiones que fundaron entre los guaraníes del Paraguay, se reputan como las más exitosas con una población de 141 182 habitantes repartida en 30 reducciones durante su apogeo en 1732. En comparación con estas misiones, las otras se quedan considerablemente atrás en su envergadura: las de Moxos con 37 344 habitantes en 21 reducciones en 1736 y las de Chiquitos con 23 788 habitantes en diez reducciones en 1766[6]. Después de la expulsión de los jesuitas en 1767-1768, las misiones fueron secularizadas y sometidas a una explotación económica rigurosa por parte de los párrocos y los administradores. Muchos

---

[2] Málaga Medina (1974b: 836; 1993: 299).

[3] Duviols (1972: 256-263); Málaga Medina (1974a: 163-165; 1974b: 842; 1975: 41-42; 1989: 120-123; 1993: 304-306); Spalding (1984: 225-226); Wightman (1990: 9-44); Gade (1991: 76-78); Coello de la Rosa (2000: 123).

[4] Según Gade y Escobar (1982), el 70% de las reducciones toledanas subsiste en el sudoeste del departamiento de Cuzco.

[5] Penry (1996: 28-34, 172); Abercrombie (1998: 277-278, 283-284); VanValkenburgh (2012: 541-551). Ver también los artículo de VanValkenburgh, Zuloaga Rada y Penry en este volumen.

[6] Para el Paraguay ver Maeder y Bolsi (1974). Para Moxos ver Catalogus reductionum huius missionis moxorum in provincia peruana Societatis Iesu, 1736, Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, Perú 7, f. 65r. Para Chiquitos ver Numeración anual de Chiquitos, 1766, en Matienzo et al. (2011: 415).

pueblos desaparecieron, pero algunos han logrado mantenerse hasta hoy, en especial, en Moxos y Chiquitos. En el Paraguay, casi todos acabaron en ruinas, pero su legado cultural todavía se observa entre la población local.

Las reducciones toledanas y las misiones jesuíticas compartían una premisa ideológica, la que José de Acosta condensó en una frase que se convirtió posteriormente en un adagio muchas veces repetido por los misioneros jesuitas: «primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después, a ser cristianos»[7]. Toledo también expresa la misma idea al informar a Felipe II sobre los resultados de su empresa reductora: «para aprender a ser cristianos tienen primero necesidad de saber ser hombres»[8]. Tanto Acosta como Toledo conceptúan la reducción como una medida indispensable para «hacer hombres» a los indígenas de América, lo que significa que no lo eran antes de la reducción. De hecho, en la España moderna, una visión escolástica del hombre como «animal social» estaba difundida entre los intelectuales. Basándose en Aristóteles, Francisco de Vitoria declara que «Dios [...] hizo a los hombres de tal naturaleza y condición que no podrían vivir a no ser en sociedad»[9]. A diferencia de los demás animales dotados por naturaleza con los medios y las capacidades necesarios para su supervivencia, los hombres nacen frágiles y débiles. Pero una vez congregados en un asentamiento urbano (*urbs* en latín) y organizados en una república (*civitas* en latín), pueden ayudarse mutuamente, acumular bienes, desarrollar sabiduría, fomentar virtudes y de esta manera, elevar el nivel de vida. En cambio, los hombres que permanecen en soledad «son contados entre las fieras»[10], suerte que le cabe a la mayoría de los indígenas de América[11].

---

[7] Acosta (1984-1987[1588], I: 539). Borges (1992, I: 521-534) atribuye la primera formulación explícita de esta idea al jesuita Bartolomé Hernández, confesor del virrey Toledo. Ver Carta de Bartolomé Hernández a Juan de Ovando, Lima, 19 de abril de 1572, en Egaña y Fernández (1954-1986, I: 461-475). Ver también el artículo de Tomichá Charupá en este volumen.

[8] Memorial que don Francisco de Toledo dio al rey nuestro señor del estado en que dejó las cosas del Perú después de haber sido virrey y capitán general por trece años, c. 1581-1582, en Hanke y Rodríguez (1978-1980, I: 140).

[9] Vitoria (1998: 14).

[10] Vitoria (1998: 12).

[11] Es de indicar que esta idea, aunque mayoritaria, nunca gozó de una aprobación unánime entre los españoles. En una etapa inicial de la colonización, muchos admitieron la urbanidad de los indígenas de México y del Perú. Algunos, como Bartolomé de Las Casas, sostuvieron que incluso los que no vivían en un asentamiento urbano, no carecían de república. Ver Las Casas (1992, II: 523-527). Para la relación compleja entre *urbs* y *civitas*, ver Kagan (1998); Kagan y Marías (2000: 1-18).

La idea de «primero hombres, después cristianos» manifiesta la ambición de las autoridades españolas que aspiraban, no solo a una administración eficaz de la población nativa, sino también a una transformación total de su vida física y moral. No bastaba juntar una población dispersa en un asentamiento nucleado. Además, es necesario establecer leyes, nombrar magistrados y construir una república unida y ordenada al mismo tiempo que inculcar en sus habitantes la «policía», es decir, el estilo de vida conforme a las normas de urbanidad. La idea de «primero hombres, después cristianos» también pone en claro la relación entre la reducción y la cristianización: la primera es un requisito previo para la segunda. La reducción es una especie de conversión civil, la que antecede y conduce a la conversión espiritual. De hecho, en sus empresas misionales, los jesuitas solían distinguir estas dos etapas. En la etapa reductora, recurrían a los medios materiales —promesa de protección, obsequio de dádivas, etcétera— subrayando la conveniencia de la vida colectiva. Una vez reducidos los indígenas, empezaban seriamente con la catequesis. Una república puede existir sin ser cristiana aunque imperfecta sin gracia divina, hecho ampliamente atestiguado por los informes de los misioneros de Japón y China.

Tanto en los Andes como en las fronteras, la reducción trajo consigo un cambio significativo en la relación entre los españoles y los indígenas. En el Perú y el Paraguay, la reducción intentó acabar con el *modus vivendi* que los conquistadores y los jefes nativos habían establecido a base del sistema de encomienda. En la Amazonía y el Chaco, se opuso a un estado fluctuante entre la guerra y el comercio. Implantada por agentes civiles o eclesiásticos, la reducción resultó notoriamente intervencionista. Sus promotores no se contentaron con dejar a los indígenas en su estado autóctono a condición de sacar tributos, reclutar trabajadores o cosechar almas. Cambiaron su modo de asentamiento, redistribuyeron sus recursos económicos, reorganizaron su estructura política, atacaron su religión y reformaron sus costumbres. Por esta razón, algunos investigadores arguyen que la reducción es una precursora de una técnica de gobierno «moderna» que permitiría vigilar a los súbditos en todos los aspectos de su vida, imponer una disciplina rigurosa sobre sus movimientos y pensamientos, y reglamentar sus actividades públicas y privadas[12]. Es verdad que los estudios de Michel Foucault o James Scott sobre el panoptismo, la gobernabilidad o la ingeniería social, arrojan luz sobre algunos aspectos de la reducción[13]. Sin embargo, todavía nos falta comparar cuidadosamente la reducción

[12] Abercrombie (1998); Durston (2000); Coello de la Rosa (2000; 2006); Mumford (2012). Ver también el artículo de Mumford en este volumen.

[13] Foucault (1975; 1981; 1991); Scott (1998).

con otras medidas de intervención estatal en la metrópoli y sus colonias y ubicarla en un panorama de la política imperial española durante la edad moderna.

En la historiografía, han sido raros los intentos de discutir paralelamente sobre las reducciones toledanas y las misiones jesuíticas. Esta tendencia separatista no se debe solo a la compartimentación regional de la disciplina. Las dos empresas reductoras presentan rasgos bastante dispares. En primer lugar, existen diferencias jurisdiccionales[14]. Las reducciones toledanas estaban organizadas en doctrinas y sujetas a la jurisdicción de un obispo mientras que las misiones jesuíticas, solo a la de un provincial de su orden religiosa. Teóricamente, las misiones se convertían en doctrinas a los diez años de la fundación, pero en realidad, fueron escasas las intervenciones de las autoridades civiles y eclesiásticas. Aun después de la conversión en doctrinas, los religiosos siguieron gozando de una amplia facultad administrativa y judicial[15]. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, la diferencia más importante entre las dos empresas radica en su relación con el colonialismo español. La reducción de Toledo sometió a la población nativa al régimen colonial estatal imponiéndoles tributos y trabajo forzado. Además, sus reducciones no le ofrecieron una protección efectiva contra los funcionarios corruptos, los párrocos avaros, los empresarios agresivos, etcétera. En cambio, las misiones jesuíticas sí que le sirvieron de amortiguador contra las exacciones del Estado y las vejaciones de los colonos españoles. De ahí nace un marcado contraste entre el «espacio de exclusión» toledano y el «espacio de libertad» jesuítico[16].

Cabe señalar, sin embargo, que este contraste no es absoluto. Por una parte, los indígenas de las misiones jesuíticas no gozaban del mismo grado de libertad que los españoles. En calidad de «neófitos», estaban sometidos a una administración paternalista de los misioneros y a un régimen económico comunitario. Su descontento con esta subordinación se manifestaba en sus fugas incesantes y sus rebeldías intermitentes. Por otra, las reducciones toledanas no eran un régimen exclusivamente opresivo y explotador. Si hubiera sido así, ¿cómo podríamos explicar la adopción y reproducción de su fórmula organizativa por los indígenas? El régimen reduccional tenía por objeto la protección y la promoción de los

---

[14] Málaga Medina (1975: 9-13; 1989: 39-43); Palomera Serreinat (2002: 140-143); Saito (2007: 453-455); Tomichá Charupá (2008); Matienzo (2009). Ver también el artículo de Tomichá Charupá en este volumen.

[15] Para la jurisdicción de los obispos sobre las doctrinas de la Compañia de Jesús en el Paraguay, ver Mörner (1953); Armani (1982).

[16] Coello de la Rosa (2006); Melià (1993).

«miserables»[17]. Un ejemplo pertinente es la introducción del gobierno municipal, la cual, según Juan de Matienzo, serviría «para que [los indígenas] entiendan la libertad que tienen, y comience a entrar en ellos la policía»[18]. Como se ha dicho arriba, esta promesa de libertad rara vez fue cumplida plenamente debido a la intromisión de los corregidores, los párrocos y los caciques, pero estimuló entre los plebeyos indígenas a que tomaran la iniciativa de fundar sus propios pueblos como anexos de las reducciones matriz. En resumen, tanto en las misiones jesuíticas como en las reducciones toledanas, se observa un dilema de la política de la corona española para con los indígenas: la doble necesidad de protegerlos y explotarlos. Es cierto que la explotación prevaleció sobre la protección en las reducciones toledanas y ocurrió lo contrario en las misiones jesuíticas. Pero no es menos cierto que la protección y la explotación eran cara y cruz de la misma política reductora.

Balance de los estudios

A pesar de su notoriedad como una política de gran trascendencia en la América española, la reducción no ha recibido la atención que merece en la historiografía. Desde la década de 1970, los andinistas se quejan de la falta de estudios especializados sobre la empresa de Toledo y llaman la atención sobre su importancia[19]. Por ejemplo, en la década de 1990, Luis Miguel Glave la calificó como «un tema virtualmente inexplorado» y Thierry Saignes, como «una de las incógnitas más fascinantes de la historia andina». Si bien es cierto que los investigadores suelen dedicar unos párrafos al tema, pocos lo exploran seriamente. En la mayoría de los casos, se limitan a ofrecer descripciones parciales y esquemáticas. Se puede decir lo mismo con respecto a los estudios de las misiones jesuíticas, donde la reducción recibe solo un tratamiento descriptivo y poco analítico. Los estudiosos mencionan el asunto cuando relatan el proceso de fundación de las misiones o explican sus características urbanísticas. Pero dejan de lado muchos problemas sobre cómo se eligió el sitio, cómo se repartieron los terrenos, cómo se organizaron las «parcialidades», qué relación se estableció entre los reducidos y los no reducidos, etcétera.

No obstante, vistos en su conjunto, los estudios precedentes sobre la reducción constituyen una literatura relativamente abundante y variada. En los párrafos que

[17] Sánchez-Concha Barrios (2013: 165-178).

[18] Matienzo (1967[1567]: 51).

[19] Duviols (1972: 256); Assadourian (1982: 40); Andrien (1991: 125); Saignes (1991: 107); Gade (1991: 125); Glave (1992: 17); Coello de la Rosa (2000: 51-52); Jurado (2004: 125); Mumford (2012: 2).

siguen, intentamos resumir las contribuciones que tratan directamente del tema y que nos parecen particularmente importantes. No pretendemos ofrecer una lista exhaustiva, pero sí una visión más o menos balanceada. Clasificamos los trabajos por criterio temático. Esta clasificación no puede menos que ser arbitraria, pero conveniente para dar una idea general de su variación. Advertimos que un mismo trabajo puede aparecer en varias secciones.

Trasfondo ideológico

Los investigadores han intentado captar las ideas centrales que guiaron la reducción. Muchos subrayan dos: «orden» y «policía»[20]. Según una visión cosmológica prevalente en la Europa moderna, el orden es un principio de jerarquización que estructura todo el universo, donde los inferiores son subordinados a los superiores. Este principio universal también se aplica a la sociedad humana, donde «cuanto esta subordinación mejor es guardada, el gobierno es mejor»[21]. Esta idea se remonta a la antigüedad clásica, pero cobra importancia durante la edad moderna con la formación de las monarquías centralizadas. En cuanto a la «policía», la palabra designa el estilo de vida conforme a las normas de urbanidad. Es etimológicamente relacionada con «polis», es decir, «república», pero también con «pulir»[22]. Al intentar poner en policía a los indígenas de América, los españoles esperaban inculcar en ellos las normas de conducta refinadas y apropiadas para los ciudadanos de repúblicas. Es de notar que el concepto de república se refiere no solo a las monarquías, sino también a los municipios (ciudades, villas y aldeas). Es verdad que la reducción tenía por objeto subordinar a los indígenas a la corona española, pero también fomentar su autogobierno mediante la institucionalización de un consejo municipal[23]. En este sentido, podríamos decir que la reducción refleja fielmente la doble concepción del Estado español, verticalmente ordenado, pero horizontalmente unido[24].

---

[20] Abercrombie (1998: 248); Cummins y Rappaport (1998); Cummins (2002); Durston (2000); Coello de la Rosa (2000); Mumford (2012: 4, 45-46, 179). Ver también el artículo de Mumford en este volumen.

[21] Carta de Ignacio de Loyola a los padres y hermanos de Portugal, Roma, 26 de marzo de 1553, en Loyola (1982: 859). Ver también Höpfl (2004: 23-52).

[22] Lechner (1981); Sánchez-Concha Barrios (2013: 165-178).

[23] Góngora (1975: 98-119); MacCormack (2007: 101-136); Herzog (2007). Ver también el artículo de Penry en este volume. Para más detalles sobre el concepto de república, ver Brett (2011).

[24] Nader (1990); Herzog (2003); Elliott (2009).

Vicisitudes de la política

Los estudios pioneros de Alejandro Málaga Medina y los de otros investigadores de generaciones posteriores, ofrecen una visión sinóptica de la formación, el desarrollo y el declive de la política de reducción en las altas esferas de la monarquía y de la Iglesia[25]. Sus fuentes principales son los decretos, ordenanzas, memoriales, informes, etcétera, los cuales ayudan a aclarar lo que los burócratas y los eclesiásticos se proponían realizar, pero que tienen la desventaja de ofrecer escasa información sobre lo que realmente ocurrió. El libro de Jeremy Ravi Mumford es la síntesis más acabada que se haya hecho hasta el momento. Propone una interpretación innovadora de la política toledana, reformista y preservacionista a la vez. Dos empresas sirvieron de antecedente a la de Toledo: la visita de Gregorio González de Cuenca en el norte del Perú y la fundación de Santiago del Cercado en Lima. Tenemos estudios importantes sobre ambos[26]. Igualmente disponemos de estudios sobre las repercusiones posteriores de la empresa toledana: críticas, propuestas nuevas, debates, etcétera[27]. Los estudiosos de las misiones jesuíticas también han indagado la formación de la política de reducción con una especial atención en la evangelización[28]. Martín Morales ha reconstruido el proceso de transplante del modelo toledano al Paraguay[29]. Las experiencias de los jesuitas en Juli les sirvieron para desarrollar posteriormente actividades misionales en las fronteras[30]. La política de segregación entre los españoles y los indígenas fue uno de los pilares de la reducción[31]. El clásico libro de Magnus Mörner (1970) ofrece un panorama al respecto.

---

[25] Málaga Medina (1972; 1974a; 1974b; 1975; 1979; 1989; 1993); Vergara Ormeño (1990); Sordo (2000); Coello de la Rosa (2000; 2006); Morales Folguera (2001); Merluzzi (2003); Tantaleán Arbulú (2011); Mumford (2012).

[26] Para la visita de Cuenca, ver Rostworowski de Diez Canseco (1975); González de San Segundo (1982); Noack (1996). Para el Cercado, ver Cárdenas Ayaipoma (1980); Amino (1990); Coello de la Rosa (2000; 2002; 2006). Ver también el artículo de Amino en este volumen.

[27] Wightman (1990: 9-44); Glave (1998: 23-133); Gose (2008: 128-139, 190-196).

[28] Furlong (1962: 181-186); Borges (1960: 216-238; 1987: 104-137; 1992, I: 535-548); Durán Estragó (1992); Morales (2001); Mires (2007).

[29] Morales (1998).

[30] Echánove (1955-1956); Albó (1966); Helmer (1982-1983; 1984); Meiklejohn (1986; 1988); Cushner (2006); Coello de la Rosa (2007); González (2014).

[31] Mörner (1961; 1965; 1970); Wilde (1990).

Urbanismo y arquitectura

Existe una literatura abundante sobre el urbanismo de las ciudades de los españoles en América, en particular, sobre el origen y el desarrollo del damero. Aunque en un número reducido, algunos investigadores han extendido su atención también a las reducciones indígenas tanto en los Andes como en las fronteras[32]. La colección de artículos compilada por Ramón Gutiérrez (1993) es valiosa porque abarca casi toda la Sudamérica española. En su introducción, Gutiérrez intenta poner en relieve las características del urbanismo de los pueblos de indios, las cuales en parte se atribuyen a la tradición autóctona. El artículo de Alan Durston (2000) es un estudio equilibrado de las dos visiones española e indígena del espacio y su confrontación en el ámbito de las reducciones toledanas. En cuanto a la arquitectura, afortunadamente disponemos de numerosos estudios, los cuales en su mayoría se han centrado en la iglesia[33]. En este campo, también las contribuciones de Gutiérrez son fundamentales. El libro de Valerie Fraser ofrece una interpretación novedosa sobre el clasicismo genérico de las iglesias andinas del siglo XVI.

Geografía

Dada la importancia de la configuración terrestre, el medio ambiente y el paisaje para la reducción, la geografía tiene todo derecho de ocupar un lugar privilegiado en su estudio. Es una lástima que los investigadores hayan prestado tan poca atención a los condiciones geográficas de la reducción. Una consecuencia de esta limitación es nuestro desconocimiento sobre la ubicación exacta de las reducciones. Se han hecho algunos intentos de ubicarlas, pero en un área limitada[34]. La reconstrucción de la organización territorial de Condesuyo por Catherine Julien es excepcional por su amplia extensión geográfica[35]. El artículo de Daniel Gade y Mario Escobar,

---

[32] Furlong (1962: 186-203); Gutiérrez (1983; 1993; 1997; 1999); Parejas Moreno y Suárez Salas (1992); Durston (1994; 2000); Querejazu (1995); Sordo (1995; 2000).

[33] Busaniche (1955); Furlong (1962: 203-237, 526-566); Buschiazzo (1972); Gutiérrez (1983; 1986; 1987; 1997); McNaspy y Blanch (1982); Gisbert y Mesa (1985); Fraser (1990); Mesa y Gisbert (1992); Querejazu (1995); Carbonell de Masy et al. (2003); Sustersic (2004); Okada y Saito (2007); Levinton (2008).

[34] Spalding (1984); Huertas Vallejos (1996); Platt et al. (2006: 487-540): Cook y Cook (2007); Zuloaga Rada (2012). Dirigido por Steven A. Wernke y Jeremy Ravi Mumford y financiado por el National Endowment for the Humanities para los años 2015-2016, el proyecto «Deep Mapping the *Reducción*: Building a Platform for Spatial Humanities Collaboration on the General Resettlement of Indians in the Viceroyalty of Peru» se propone crear bases de datos de carácter geoespacial y localizar todas las reducciones en mapas digitales haciendo uso del sistema de información geográfica.

[35] Julien (1991).

basado en su trabajo de campo en Cuzco, brinda datos geográficos bastante precisos[36]. Thérèse Bouysse-Cassague mide el grado de concentración geográfica y poblacional para los repartimientos de Charcas[37]. Heidi Scott examina las luchas entre diferentes grupos españoles e indígenas en torno al orden espacial de las reducciones en Huamanga[38]. En las misiones jesuíticas, en particular, las que se situaban en regiones tropicales o australes, las condiciones geográficas impusieron severas limitaciones sobre la elección de los sitios, el número de habitantes, los materiales de construcción, etcétera. Algunos investigadores han analizado las estrategias de los misioneros y los indígenas para superar estas dificultades[39].

Arqueología

En la América Latina del siglo pasado, pocos arqueólogos se interesaron por la época colonial. Pero en la actualidad, la arqueología histórica se ha convertido en una disciplina de muchos bríos con un gran porvenir. Muestra su capacidad de arrojar luz sobre la vida cotidiana que tiende a dejar pocas huellas documentales. Su contribución puede ser crucial en el estudio de la reducción donde pocas fuentes iluminan lo que pasó sobre el terreno. Durante la última década, los arqueólogos peruanistas han realizado grandes progresos. Estos se han concentrado en la costa norte, pero también hay proyectos en marcha en otras regiones[40]. Los estudios de Steven Wernke sobre el Colca son ejemplares por su creativa combinación de las dos metodologías arqueológica e histórica. En su libro, Wernke desafió, con excelentes resultados, una gran incógnita de la reducción: el porqué de la selección de los sitios. Los estudios bioarqueológicos de Haagen Klaus sobre Lambayeque nos llevan a reconsiderar los impactos negativos de la reducción sobre el cuerpo humano. Con respecto a las misiones jesuíticas, se han hecho trabajos de excavación y restauración en las ruinas del Paraguay, Argentina y Brasil, y algunos resultados han sido publicados[41]. Los investigadores brasileños han estado particularmente activos en su uso de arqueología en sus estudios sobre las reducciones del actual territorio brasileño.

---

[36] Gade y Escobar (1982). Ver también Gade (1991).

[37] Bouysse-Cassagne (1987).

[38] Scott (2004; 2009: 49-74).

[39] Denevan (1966); Radding (2004); Moreno Jeria (2007; 2011). Ver también el artículo de Moreno Jeria en este volumen.

[40] Wernke (2007a; 2007b; 2010; 2011; 2012; 2013); Klaus (2008; 2012; 2013); Klaus, Larsen y Tam (2009); Klaus y Tam (2009a; 2009b; 2010); Quilter (2011); VanValkenburgh (2012); Rice (2014). Ver también los artículos de VanValkenburgh y Wernke en este volumen.

[41] Kern (1989; 1994; 1998); Barcelos (2000); Levinton (2008).

Población y migración

Disponemos de un gran número de estudios demográficos sobre la población nativa en la América española. Algunos reconstruyen los cambios demográficos y analizan sus factores a nivel de una reducción o un conjunto de reducciones[42]. Es innegable que la reducción aceleró la tendencia decreciente de la población nativa facilitando la propagación de epidemias y empeorando sus condiciones de vida. En los Andes, después de su fundación, muchas reducciones sufrieron la dispersión de su población: retorno a las aldeas antiguas, traslado a otras reducciones, mudanza a las haciendas o los obrajes, migración a las ciudades o las minas, etcétera. Algunos andinistas han intentado cuantificar sus dimensiones, aclarar sus mecanismos y evaluar sus consecuencias[43]. Debido a estas migraciones, la composición poblacional de las reducciones cambió significativamente. Un tipo de cambio denominado «forasterismo» ha llamado una especial atención[44]. Ann Wrigtman muestra la ambigüedad de este fenómeno, sintomático del «fracaso de las reducciones», pero parásito en este régimen. En las misiones jesuíticas, igualmente se observan estos movimientos migratorios. Guillermo Wilde ha examinado las modalidades de interacción entre los indígenas reducidos y los «infieles»[45]. Desde algunas décadas antes de la expulsión de los jesuitas, las misiones comenzaron a sufrir éxodos masivos de su población hacia el campo o las ciudades. Tenemos importantes estudios sobre el caso del Paraguay[46].

Subsistencia y economía

Las ordenanzas de Toledo aseguran que la reducción no despojará a los indígenas de sus tierras. Pero en realidad, la reducción a menudo dio ocasión a los españoles

---

[42] Para los Andes ver Sánchez-Albornoz (1973; 1978); Wachtel (1990); Glave (1992); Gordillo y del Río (1993); Ramírez (1996). Para las fronteras ver Maeder y Bolsi (1974; 1976; 1980; 1982); Maeder (1988; 1989); Livi-Bacci y Maeder (2004); Tormo Sanz (1978-1981); Block (1994); Martínez Martín (1998); Jackson (2004; 2005; 2008a; 2008b; 2015); Tomichá Charupá (2012). Ver también los artículos de Diez Hurtado y Saito en este volumen.

[43] Sánchez-Albornoz (1983); Saignes (1984; 1985; 1987a; 1995): Cook (1989); Glave (1992); Stavig (2000).

[44] Sánchez-Albornoz (1976; 1978); Saignes (1987b); Wightman (1990); Wachtel (1990: 435-452, 499-520); Glave (1992; 1998: 227-278); Larson (1998). Ver también el artículo de Mizota en este volumen.

[45] Wilde (2007; 2009; 2011).

[46] Susnik (1966); Maeder y Bolsi (1982); Maeder (1992); Ganson (2003); Jackson (2008b; 2015); Telesca (2009).

e indígenas vecinos de los grupos afectados por ella para quitárselas[47]. Una cuestión interesante es evaluar los efectos de la reducción sobre el sistema de «archipiélago vertical», en que los andinos controlaban tierras discontinuas en zonas ecológicamente variadas. Muchos investigadores han señalado la incompatibilidad de los dos regímenes. Pero Mumford demuestra que Toledo reconoció el valor del sistema andino y ordenó a sus visitadores que lo preservaran[48]. En las fronteras, la cuestión de tierras no fue tan aguda como en los Andes, pero la de provisión de alimentos fue seria. Una solución adoptada por los jesuitas fue la introducción del ganado vacuno[49]. Con respecto a la economía doméstica de las reducciones, los primeros estudios se centraron en su carácter comunitario. Por ejemplo, mucho se escribió sobre la división entre el *tupambaé* (tierra común) y el *avambaé* (tierra privada) en el Paraguay. Pero en la actualidad, los estudiosos están mucho más atentos a considerar una realidad más compleja[50]. Ni las reducciones toledanas ni las misiones jesuíticas eran enclaves aislados dentro de la sociedad colonial. Formaban parte integral de los círculos económicos más amplios. Por lo tanto, los estudiosos han explorado múltiples formas de participación indígena en la economía mercantil y capitalista[51].

Colectividad e identidad

Las reducciones no eran simples unidades territoriales. Constituían sendas repúblicas con sus propios gobiernos y tesorerías. Por lo tanto, es necesario indagar la manera en que estas repúblicas se articularon (o se desarticularon) con diversas formas de colectividad autóctona. Por lo general, en los Andes, las reducciones toledanas desmembraron a los reinos y señoríos mientras que en las fronteras,

[47] Ramírez (1996: 30-33, 67-72); Vergara Ormeño (1997: 13-14); Mumford (2012: 89-90, 145-146); Palomeque (2013); Zagalsky (2013). Ver también los artículos de Mumford, Glave y Vergara Ormeño en este volumen. Es de notar que la reducción también afectó las tierras de los españoles.

[48] Murra (1972: 440); Stern (1982: 77); Gutiérrez (1993: 22-23); Cañedo-Argüelles Fábrega (1995); Yaranga Valderrama (1995); Abercrombie (1998: 253); Mumford (2008; 2012: 112-116).

[49] Furlong (1962: 402-410); Carbonell de Masy (1989); Sarreal (2013; 2014a).

[50] Para los Andes ver Ramírez (1996); Escobedo Mansilla (1997); Charney (2001); del Río (1989b; 2005). Para las fronteras Furlong (1962: 397-446); Tormo Sanz y Tercero (1966); Popescu (1967); Carbonell de Masy (1992); Crocitti (2002); Carbonell de Masy et al. (2003); Sarreal (2013; 2014a).

[51] Para los Andes ver Spalding (1973); Saignes (1985); Harris et al. (1987); Glave (1989; 2009); Larson et al. (1995); Vergara Ormeño (1997; 1999); Larson (1998); Cook y Cook (2007). Para las fronteras ver Mörner (1953); Garavaglia (1983; 1987); Blumers (1992); Sarreal (2014a). Ver también el artículo de Vergara Ormeño en este volumen.

las misiones jesuíticas reunieron a diferentes grupos étnicos o de parentesco. Pero en ambos casos, los efectos de la reducción no fueron ni inmediatos ni unilaterales[52]. La reestructuración de las colectividades indígenas implicó una transformación de la identidad colectiva. Tanto en los Andes como en las fronteras, las reducciones y sus anexos sirvieron de cuna para una nueva identidad comunitaria[53]. En los Andes, hasta el fin de la época colonial, el culto a los fundadores míticos de los ayllus había sido descartado y la memoria de los reinos y señoríos, hundida en el olvido; mientras que en las fronteras, los indígenas reducidos terminaron identificándose con las misiones y esta identificación llegó a superar el apego que tenían a las parcialidades particulares.

Liderazgo

Desde el inicio de la colonización, los jefes nativos genéricamente llamados «caciques» por los españoles, actuaron como mediadores entre estos y las masas indígenas. No cabe duda de que su actuación también fue crucial en la reducción. Entonces ¿cómo afectó la reducción a estos jefes? La respuesta varía según los casos. En los Andes, Toledo los convirtió en funcionarios del Estado quitándoles muchos privilegios. En el Paraguay, los jesuitas los elevaron al rango de «señor natural» otorgándoles el título de don. En Moxos, los líderes de los grupos étnicos se transformaron en «capitanes de parcialidades» responsables de movilizar trabajadores y soldados[54]. Una consecuencia notable de la reducción fue la territorialización del poder de los jefes. En los Andes, los jefes ejercían su autoridad tradicional sobre la gente, no sobre el territorio. Pero los pueblos fundados por Toledo se convirtieron en centros administrativos importantes y orientaron sus actividades hacia ellos. La proliferación de «caciques de pueblos» después de la reducción, reflejaría un cambio significativo en la concepción indígena

[52] Para los Andes ver Rasnake (1988); Wachtel (1990); Saignes (1991); Abercrombie (1998); del Río (1989a; 1989b; 2005); Zuloaga Rada (2012). Para las fronteras ver Tomichá Charupá (2002); Saito (2007); Wilde (2009); Combès (2009). Ver también los artículos de Vergara Ormeño, Zuloaga Rada y Saito en este volumen.

[53] Wachtel (1992); Diez Hurtado (1997); Schwartz y Salomon (1999); Jurado (2004); Saito (2007); Zagalsky (2009); Wilde (2009).

[54] Para los Andes ver Spalding (1973; 1984); Assadourian (1982); Saignes (1987c); Rasnake (1988); Diez Hurtado (1988; 2006); Ramírez (1996); Charney (2001); Thomson (2002); Garrett (2005); de la Puente Luna (2007); Morrone (2011; 2013); Zuloaga Rada (2012). Para las fronteras ver Block (1994); Saeger (2000); Ganson (2003); Radding (2005); Wilde (2006; 2009); Salinas y Svriz Wucherer (2011); Takeda (2012); Sarreal (2014b). Ver también los artículos de Wilde y Takeda en este volumen.

del poder político[55]. Tanto en los Andes como en las fronteras, la reducción conllevó la creación de un gobierno municipal. Tenemos solo información fragmentaria sobre su funcionamiento durante los siglos XVI-XVII[56]. Pero de acuerdo a lo poco que tenemos, se podría afirmar que el cabildo sí existió y que los indígenas fueron acumulando experiencias de autogobierno, las que se manifestaron de manera espectacular en el siglo XVIII[57].

Religión

La reducción tenía como principal objetivo erradicar la religión autóctona y evangelizar a los indígenas. Según Toledo, la reducción sacaría a los «idólatras» de sus escondrijos en las montañas para exponerlos a la luz del evangelio. Indudablemente, la reducción fue el espacio en que se libró una batalla encarnizada sobre la religión, hecho atestiguado por muchos estudios sobre la «extirpación de la idolatría»[58]. En su trabajo pionero, Pierre Duviols afirma que la reducción fracasó como una medida de evangelización, pero su tesis necesita cierta reconsideración. Los etnólogos sostienen que la reducción tuvo efectos sutiles, pero profundos en las prácticas religiosas andinas[59]. Por ejemplo, Peter Gose examinó la reducción como una imposición del régimen mortuorio español y aclaró su implicación para la transformación del culto a los antepasados. Asimismo, tanto en los Andes como en las fronteras, las reducciones sirvieron de escenario para la catequización y la liturgia, las que pretendían inculcar la fe católica en la mente y el cuerpo de los neófitos[60]. Sus efectos se observan en numerosas fiestas hoy celebradas en las comunidades indígenas aunque, como lo indica Tristan Platt, ellas suelen incluir *marginalia* práctica poco ortodoxa[61]. Las cofradías desempeñaron un papel importante tanto como una fuerza de cohesión de las reducciones así como un mecanismo de secesión de sus anexos[62].

---

[55] Ramírez (1996; 2001); de la Puente Luna (2007); Zuloaga Rada (2012). Ver también el artículo de Zuloaga Rada en este volumen.

[56] Spalding (1970; 1984); Rasnake (1988); Abercrombie (1998); Thomson (2002); Días de Zappia (2003); Wilde (2009). Ver también los artículos de Zuloaga Rada y Penry en este volumen.

[57] Penry (1996; 2000); O'Phelan Godoy (1997); Thomson (2002); Serulnikov (2003).

[58] Duviols (1972); MacCormack (1991); Saito (1993); Griffiths (1996); Mills (1997); Estenssoro Fuchs (2003); Gose (2008).

[59] Rasnake (1988); Platt (1987); Abercrombie (1998); Gose (2008).

[60] Gutiérrez (1993); Gisbert y Mesa (1985); Durston (2000); Cummins (2002); Wilde (2003; 2009); Wernke (2013).

[61] Platt (1987: 144).

[62] Celestino y Meyers (1981); Diez Hurtado (1994; 2008); Charney (1998; 2001).

Etnología

Dado el profundo arraigo del legado histórico de la reducción en las sociedad y cultura indígenas de hoy, no es sorprendente que muchos etnólogos se hayan interesando por esta política colonial. En los Andes, son pioneros los trabajos de José María Arguedas, Fernando Fuenzalida y José Matos Mar[63]. Subrayan la importancia de «la matriz colonial» de las comunidades indígenas cimentada por el transplante del municipio español a los Andes. Los etnólogos no se han contentado con señalar la herencia de la reducción, sino que se han lanzado ellos mismos a la investigación histórica. Gracias a sus esfuerzos, disponemos hoy de excelentes estudios etnohistóricos[64]. Estos estudios ponen en claro una profunda ambigüedad de la identidad colectiva producto de la reducción. Formar parte de una república civil y cristiana distingue a los indígenas de los antiguos «gentiles» o de los selváticos «bárbaros», pero los subordina a los poderes estatales y celestiales que les exigen sacrificios constantes. Con respecto a las misiones jesuíticas, tenemos pocos estudios etnológicos debido a la desaparición de la mayoría de las reducciones. Sin embargo, lo poco que tenemos, sugiere la vigencia del legado de la reducción[65].

Proyecto de investigación

Este libro es el resultado de un proyecto de investigación en equipo que llevamos a cabo desde abril de 2010 hasta marzo de 2014. En ello participaron historiadores, antropólogos y arqueólogos del Perú, Bolivia, Argentina, Chile, España, Estados Unidos y Japón. Nuestro proyecto contó con el apoyo institucional del Museo Nacional de Etnología, Japón y del Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú. Las dos instituciones concertaron un acuerdo de cooperación académica en diciembre de 2010, en cuyo marco desarrollamos conjuntamente actividades de investigación. De estas, tres merecen ser mencionadas por su relevancia directa con este libro: (1) un simposio celebrado en 2010 en la Pontificia Universidad Católica del Perú con el título: «Las reducciones indígenas: una visión comparativa»; (2) otro celebrado en 2012 en la Universidad de Viena con ocasión del 54 Congreso Internacional de Americanistas con el título: «La política de reducciones y sus impactos sobre la sociedad indígena en los dominios españoles de Sudamérica»; y (3) una serie de conferencias dadas en 2011 y 2012

[63] Arguedas (1987); Fuenzalida Vollmar (1967-1968); Matos Mar (1976).

[64] Urton (1984; 1988; 1990); Platt (1987); Rasnake (1988); Wachtel (1990); Abercrombie (1998); Gose (2008).

[65] Riester (1976); Lehm Ardaya (1999); Strack (1992); Regan (1993).

en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Los dos simposios fueron coordinados por Akira Saito y Claudia Rosas Lauro, y las conferencias de la PUCP fueron realizadas en el marco de los seminarios extracurriculares del Programa de Estudios Andinos. Las ponencias de estos simposios y conferencias sirvieron de base para los capítulos de este libro[66].

Nuestro proyecto se centró en dos empresas de reducción en la Sudamérica española: la reducción del virrey Toledo y las misiones de la Compañía de Jesús. Esta elección no fue fortuita. Las dos empresas representan una forma acabada de reducción como un paquete de medidas necesarias para «hacer hombres» a los «bárbaros»; las dos tienen un vínculo histórico y comparten muchas características; las dos moldearon sustancialmente las sociedad y cultura coloniales cuya herencia todavía se observa en las comunidades indígenas de hoy; y por último, disponemos de una literatura académica relativamente abundante como para emprender un proyecto comparativo. Lo ideal habría sido abarcar todas las empresas de reducción tanto en Sudamérica como en Mesoamérica, pero dado el estado actual de nuestros conocimientos, tal proyecto no nos pareció viable. Nos proponíamos estudiar la reducción «desde abajo», sin despegarnos de las particularidades locales. Esta consideración nos disuadió de ampliar el ámbito geográfico del proyecto y en cambio, nos llevó a fijar la atención en las dos empresas mencionadas.

Nuestro proyecto tenía como principal objetivo aclarar la formación y el desarrollo de las reducciones sobre el terreno. Curiosamente, con respecto a la reducción, sabíamos con más detalle lo que los burócratas y los eclesiásticos en Madrid, Roma o Lima se proponían realizar, que lo que realmente se produjo en el sitio del suceso. Creemos que hay dos razones para esta situación problemática. La primera y más obvia razón es la limitación de las fuentes. Muchos investigadores se basan en el tratado de Matienzo[67], las ordenanzas de Toledo[68], la correspondencia del mismo virrey[69], las anuas de los provinciales de la Compañía de Jesús[70], y las crónicas, cartas e informes de los misioneros[71]. Estos documentos publicados en su mayoría,

---

[66] Para más detalles sobre nuestro proyecto, ver la página web siguiente: http://www.r.minpaku.ac.jp/reducciones/ Entre las publicaciones que han resultado del proyecto, queremos destacar Saito et al. (2014); Saito (2015).

[67] Matienzo (1967[1567]).

[68] Toledo (1924; 1986-1989).

[69] Levillier (1921-1926).

[70] Para el Perú, ver Egaña y Fernández (1954-1986). Para el Paraguay, ver Leonhardt (1927-1929); Maeder (1984; 1990; 1996; 2000). Para Chiquitos, ver Matienzo et al. (2011).

[71] Marzal (1992-1994) y Melià y Nagel (1995) contienen una lista de crónicas principales. Para las colecciones de cartas e informes, ver Cortesão (1951; 1952; 1954; 1955; 1969a; 1969b);

constituyen una referencia básica. Son valiosos para aclarar el pensamiento de los agentes españoles de la reducción, los aspectos del modo de vida indígena que querían erradicar, el modelo ideal que pretendían implantar, las evaluaciones posteriores de sus trabajos, etcétera. Sin embargo, en cuanto a lo que ocurrió en el lugar de los hechos, ofrecen solo descripciones parciales y esquemáticas.

Desafortunadamente no disponemos de muchas fuentes que puedan echar luz sobre la fundación y el funcionamiento de las reducciones. Los encargados de la empresa —visitadores de Toledo o misioneros de la Compañía de Jesús— dejaron pocos testimonios[72]. Los que colaboraron con ellos o tuvieron la ocasión de observar su trabajo, tampoco escribieron mucho. Por esta razón, para esclarecer la manera en que la reducción se puso en práctica, no tenemos otra opción que aprovechar toda clase de información, aunque sea fragmentaria, que se pueda obtener de las tasas y retasas[73], las visitas civiles y eclesiásticas, los padrones, los expedientes judiciales, los protocolos notariales, los libros de cuentas, los libros parroquiales, etcétera. Es un trabajo muy duro, que requiere mucho tiempo y cuya recompensa no es garantizada. Este libro intenta desafiar estas dificultades.

Algunos autores se valen de fuentes poco usadas hasta el momento para el estudio de la reducción. Mumford y Glave se basan en el libro de cuentas de los visitadores para reconstruir sus actuaciones sobre el terreno. Zuloaga utiliza los expedientes de los juicios de residencia al corregidor para desenmarañar la complejidad organizativa de las reducciones. Otros autores hacen un uso creativo de las fuentes conocidas. Los padrones y los libros parroquiales son fuentes estándares en la demografía histórica, pero no se usan mucho en el estudio de la reducción. Takeda observa el orden en que se enumeran los cacicazgos en los padrones y arguye que la reducción los puso en una jerarquía fija. Diez analiza una gran cantidad de información onomástica sacada de los libros parroquiales y descubre cambios significativos en el sistema de parentesco. Saito examina la clasificación

---

Davin (1753-1757); Matthei (1969-1972); Matthei y Moreno Jeria (1997-2001); Vianna (1970).

[72] Hay excepciones notables. Para las reducciones toledanas, tenemos un auto de fundación de Juan de Hoces para el repartimiento de Chérrepe (Ramírez-Horton 1978) y un informe de Juan de Matienzo sobre su actuación en Charcas (Levillier 1918-1922, II: 465-490). Para las misiones jesuíticas, tenemos una crónica de Anton Sepp donde el autor narra con detalle la fundación de San Juan Bautista en el Uruguay (Sepp 1973[1709]).

[73] Se han publicado diferentes copias de la tasa de Toledo. Ver Toledo (1924: 204-216); Cook et al. (1975); Presta (1991); Rostworowski de Diez Canseco (1986); Julien et al. (1993); Salles y Noejovich (2008); Relación de los corregimientos y otros oficios que se proveen en los reynos e provincias del Pirú, en el distrito e gobernación del visorrey dellos, Lima, 8 de febrero de 1583, en Levillier (1921-1926, IX: 128-230). Las dos últimas ofrecen información particularmente valiosa sobre las reducciones.

de los registros por secciones en los libros de bautismos y da cuenta de la formación de los barrios. Los documentos de los pleitos también pueden ser contados entre las fuentes estándares, y algunos autores acuden a ellos. Amino y Penry comprenden plenamente que estos documentos fabrican una «verdad» y toman en consideración tanto lo que declaran como lo que callan. Penry accede a una categoría de fuentes que ningún otro autor alcanza: la documentación depositada y custodiada en las cajas de comunidad de las reducciones. La autora destaca la importancia de examinar no solo el contenido de los documentos, sino también el modo en que fueron confeccionados, manejados, archivados y transmitidos por los indígenas[74].

Gracias al avance de la arqueología histórica en los últimos años, tenemos una nueva clase de fuentes, que hace algunas décadas, no nos habríamos imaginado que alcanzaríamos: las ruinas y los restos de las reducciones. Las fuentes arqueológicas pueden arrojar luz sobre la vida cotidiana: la vivienda, el vestido, el alimento, la salud, la muerte, etcétera. Es precisamente un aspecto que las fuentes documentales permiten entrever solo de manera oscura y vaga. Nuestro libro cuenta con dos contribuciones desde la arqueología. VanValkenburgh localiza tres reducciones abandonadas en Zaña y Chamán. Sus planos urbanos presentan variaciones significativas con relación al modelo toledano y sugiere su adaptabilidad a las condiciones locales. En las ruinas muy bien conservadas de Santa Cruz de Tute en el Colca, Wernke observa una superposición del núcleo de la reducción (la iglesia, la plaza, etcétera) sobre el del sitio original incaico y plantea un dilema de analogía y erradicación.

La otra razón por la que tenemos pocos conocimientos de los hechos sobre el terreno, se atribuye a la tendencia de los investigadores a interesarse más por los modelos abstractos que por sus materializaciones concretas. Muchos estudios reproducen el esbozo de una planta urbana trazada por Matienzo o el plano a vista de pájaro de Concepción idealizado por el jesuita Peramás, pero pocos presentan un plano exacto de una reducción en carne y hueso[75]. Esta tendencia es justificable porque la reducción fue inicialmente planeada en las altas esferas de la monarquía y de la Iglesia, y luego fue implantada en las provincias. La iniciativa de las autoridades metropolitanas es innegable. No podríamos imaginar una reducción general en la vasta región andina sino de las manos del autoritario virrey Toledo.

---

[74] La historiografía está mostrando cada vez más interés por este aspecto. Ver Salomon (2004); López Beltrán y Saito (2005); Neumann (2004; 2005; 2007; 2008; 2010); Burns (2005; 2010); Salomon y Niño-Murcia (2011); Rappaport y Cummins (2012).

[75] Matienzo (1967[1567]); Peramás (1946[1793]).

Las misiones jesuíticas habrían estado menos organizadas si no hubiera sido por una coordinación meticulosa de la sede de Roma. Entre los investigadores se observa una cierta fascinación por la convicción de los burócratas de Madrid o los eclesiásticos de Roma de que pueden crear una república desde cero[76]. Algunos relacionan esta ambición con el desarrollo de las monarquías centralizadas durante la edad moderna, y arguyen que la reducción representa un antecedente de la gobernabilidad o del alto modernismo[77]. Es interesante indagar la genealogía de la reducción según esta línea. Pero puede hacernos olvidar que en su realización, el plan de las autoridades centrales tuvo que ser mediado por las instancias locales y acomodado a las condiciones locales. En este libro, queremos aferrarnos a estas particularidades locales.

Sobre el terreno, los visitadores de Toledo o los misioneros de la Compañía de Jesús, no se encontraron con los «bárbaros» solitarios y asociales, sino con los indígenas territorialmente asentados y políticamente organizados. Además, en los Andes y el Paraguay, los indígenas ya habían establecido un *modus vivendi* con los conquistadores y los frailes. En sus empresas reductoras, los visitadores o los misioneros no tenían más remedio que considerar estas condiciones del lugar y dialogar con estos agentes locales. Mediante este proceso de reconocimiento, adaptación y negociación, el modelo ideal tuvo que ser revisado, modificado o incluso hasta descartado. Por consiguiente, desde un punto de vista local, la reducción no aparece tal como la concibieron sus ideólogos en la metrópoli. No se trata de una creación de *urbs* y *civitas* desde cero, sino una reforma de los asentamientos y las comunidades preexistentes. Esta reforma puede ser mayor o menor según las circunstancias, pero nunca es tan radical como para erradicar la totalidad del modo de vida autóctono. Frente a la irreductibilidad de las condiciones locales, las reducciones necesariamente se superponen a las estructuras preexistentes. Su creación implica no solo ruptura sino continuidad, no solo innovación sino preservación. Además, cabe observar que la reducción no se hace en un día. Su implantación no es un acontecimiento momentáneo, sino un proceso prolongado en el tiempo, que conlleva cambios y ajustes en múltiples registros: territorial, económico, social, político, religioso, etcétera. Este proceso

[76] Según los teólogos de la España moderna, la república tiene raíz en la naturaleza humana, pero esto no significa que no sea un producto de la razón y la voluntad humanas. Muchos creían que la primera república fue creada a iniciativa de un líder sabio. Por ejemplo, Las Casas menciona a Cécrope, rey de Atenas, a Foroneo, rey de Argos, o a Caín, hijo de Adán. Ver Las Casas (1992, I: 527).

[77] Abercrombie (1998); Durston (2000); Coello de la Rosa (2000; 2006); Mumford (2012).

puede extenderse por uno o dos siglos y aparentemente no tiene fin[78]. Por esta razón, en este libro muchos autores examinan transformaciones de *longue durée*.

Desde un punto de vista local, los agentes de la reducción también cambian. En una escena local, las figuras de alto rango como Toledo son simplemente invisibles. Los visitadores y los misioneros son los protagonistas principales y desempeñan un papel sin duda decisivo. Pero no se puede subestimar el rol de los españoles locales: corregidores, encomenderos, vecinos de las ciudades, párrocos, etcétera. En los documentos procedentes de Madrid o Roma, los indígenas aparecen únicamente como objetos pasivos de la reducción, pero en el sitio del suceso, recobran plenamente su agencia. De hecho, si los indígenas alcanzan algún control en el proceso de la reducción, es precisamente en su implantación y su desarrollo posterior. Incapaces de imponerse por la fuerza ante las masas indígenas, los visitadores o los misioneros se ven obligados a negociar con ellos. Tienen que convencerlos apelando a lo que perciben como sus intereses y valores. Esto brinda a los indígenas un cierto margen para reinterpretar y remodelar la reducción según les convenga. De esta manera, la reducción deja de ser unilateral y se vuelve bilateral y ambigua. Al materializarse sobre el terreno, las reducciones resultan indianizadas hasta cierto punto.

En nuestro libro, todas las contribuciones arrojan luz sobre los desenvolvimientos locales de las reducciones —fundación, consolidación, división, desaparición, etcétera— y las negociaciones con los agentes locales. Moreno muestra elocuentemente que fundar una reducción no fue tarea fácil. Fue invariablemente dificultoso y, en regiones con un clima hostil como el Chile austral, hasta imposible. Igualmente Wilde resalta la precariedad con que se fundaron las reducciones en el Paraguay debido no solo a los ataques de los bandeirantes, sino a la entrada y salida constante de los «infieles» y los «neófitos». Diez y Tomichá reconstruyen algunas trayectorias por las que las reducciones fueron integrándose y transformándose en comunidades viables dotadas de identidades propias. En cambio, Penry y Mizota se interesan por la división de las reducciones y la multiplicación de los anexos, los cuales reprodujeron la estructura civil y eclesiástica de las cabeceras. Zuloaga y VanValkenburgh también atestiguan la perdurabilidad de la fórmula urbanística y organizativa de las reducciones, incluso cuando estas desaparecieron. Vergara y Mizota indagan la relación de las reducciones con las ciudades, las haciendas,

[78] Muchos investigadores concuerdan en que hasta el fin de la época colonial, las reducciones habían adquirido las características principales que se reconocen hoy en las comunidades indígenas. Ver Rasnake (1988); Wachtel (1990); Penry (1996); Abercrombie (1998); Thomson (2002); Saito (2007). Ver también el artículo de Diez Hurtado y Penry en este volumen.

los obrajes, etcétera, y esclarecen la manera en que los indígenas y los españoles llegaron a establecer una forma de coexistencia, aunque llena de tensiones y conflictos.

Estructura del libro

Los capítulos de este libro están ordenados por criterio geográfico. Esto refleja el hecho de que hasta el momento, la mayoría de los estudios sobre la formación y el desarrollo de las reducciones, se centra en una región particular. Algunos de estos estudios forman parte de una monografía que rastrea la trayectoria histórica de una población nativa desde la conquista hasta la independencia o incluso, hasta el siglo XX. Pocos esfuerzos se han hecho para comparar diferentes casos regionales y sintetizar hallazgos. En nuestro proyecto de investigación, la comparación fue una meta explícita. Durante los simposios y las conferencias, discutimos similitudes y diferencias con respecto al modo de articulación de las organizaciones indígena y española, la transformación de los jefes nativos, la integración progresiva de las reducciones, la secesión y la multiplicación de los anexos, el desarrollo de la autonomía, la creación de las identidades comunitarias, etcétera. Optamos por estructurar este libro por regiones porque permite a los lectores reconocer la continuidad con los estudios precedentes al mismo tiempo que hacer comparaciones ellos mismos. Cada capítulo trata de diferentes aspectos de la reducción y diferentes etapas de su evolución. Por lo tanto, nuestro libro es susceptible de múltiples enfoques comparativos. Una clasificación temática de nuestra parte limitaría estas posibilidades. Esta introducción sugiere algunas claves para su lectura.

Los artículos de Mumford y Glave ofrecen una visión de conjunto de la política de reducción del virrey Toledo en los Andes. Como lo indica Mumford, la reducción toledana representa «un proyecto activo de ingeniería social» innovador para su época. Por esta razón, los investigadores se han preguntado cómo una reforma tan radical habría podido ser llevada a cabo en una región tan vasta[79]. Mumford y Glave responden a esta pregunta arrojando luz sobre las actuaciones de los visitadores sobre el terreno. Según Glave, estos oficiales gozaban de un amplio poder en cuanto «jueces y ejecutores en todo ámbito civil y criminal». Sin embargo, los dos autores ponen en claro que el desempeño de su cometido implicaba muchas limitaciones e impedimentos: falta de tiempo y de recursos económicos, problema insoluble de la posesión de la tierra, tratamiento difícil de los yanaconas, oposición

[79] Ver por ejemplo Stern (1982: 77).

de encomenderos, párrocos y caciques, revocaciones frecuentes de sus decisiones por las altas instancias, etcétera. En consecuencia, la reducción quedó incompleta como proyecto de gobernabilidad. Paradójicamente, sin embargo, un balance de gobiernos directo e indirecto que resultó de la empresa, no estuvo muy lejos de la idea original de Toledo, quien se creía restableciendo el antiguo gobierno tiránico de los incas supuestamente eficaz contra los «bárbaros» pusilánimes y serviles[80].

Lima y sus valles han merecido un tratamiento especial en la historiografía sobre la reducción porque sirvieron de laboratorio a las autoridades civiles para sus primeros ensayos de reducción. Además, debido a su cercanía a la capital virreinal, las reducciones limeñas desarrollaron características distintas. Las comunicaciones con las poblaciones española, mestiza, etcétera, fueron cotidianas, lo que resultó ventajoso y desventajoso a la vez para la supervivencia de los grupos nativos. Amino reconstruye un «vaivén» de los indígenas de San Lázaro, primero reducidos en el Cercado, y luego restablecidos en su barrio original. Su minuciosa reconstrucción revela la cara colonialista de la reducción, la que supuestamente liberaría y protegería a los «miserables» de la opresión de los encomenderos, los caciques, etcétera. Aplicada a los sanlazareños que se habían adaptado con éxito a la urbe limeña, esta medida proteccionista se volvió opresora. En respuesta, los sanlazareños invirtieron el discurso oficial de la reducción. Según ellos, la reducción hace esclavos a los hombres libres, no lo contrario. Como lo observa Vergara, la reducción también afectó negativamente a la población nativa de Rímac y Chillón, que sufrió la pérdida de sus tierras. Pero después de este golpe inicial, los indígenas de las reducciones desarrollaron lazos de mutua dependencia y complementariedad con los habitantes de Lima. Una clave de su éxito fue la cercanía a la urbe. Esta permitió a los indígenas vender a los limeños sus productos agrícolas y marítimos, sus servicios como curanderos, etcétera. La cercanía a la ciudad no anuló las diferencias culturales, sino que las revalorizó.

Los estragos causados por la colonización española resultaron altamente negativos para la población nativa de la costa norte del Perú. En muchas regiones, las epidemias, las guerras, los despojos, etcétera, la redujeron a la desaparición. Es innegable que la reducción fue parte de esta historia oscura. En su estudio arqueológico sobre Zaña y Chamán, VanValkenburgh confirma este hecho indicando una drástica disminución del número de los sitios habitados y de la superficie ocupada desde la época prehispánica hasta la postoledana. Los tres sitios que VanValkenburgh identifica como reducciones, también habían sido abandonados a mediados

[80] Ver también Mumford (2011; 2012).

del siglo XVII. Sin embargo, esto no significa que los efectos de la reducción fueran del todo negativos, porque los sucesos posteriores muestran que la reducción había sido arraigada en la percepción indígena del espacio. Igualmente en su estudio etnohistórico sobre Piura, Diez resalta los efectos destructivos de la colonización: disminución de la población, pérdida de nombres autóctonos, etcétera. Sin embargo, Diez también observa fenómenos de diferente índole: continuidad, adaptación, construcción, etcétera. Según el autor, la reducción no afectó mucho los patrones de ocupación del territorio. A pesar de la cristianización de los nombres, la onomástica indígena conservó una separación tradicional de los apellidos por género a lo largo del siglo XVII. Las parcialidades agrupadas en las reducciones, se amoldaron al nuevo régimen, establecieron una simbiosis y generaron una nueva unidad social.

La reducción requiere cambios, adaptaciones y ajustes en la estructura territorial, económica, social, política, religiosa, etcétera. Desenmarañar esta «extraña álgebra» (palabra de Diez) es un rompecabezas. En su estudio sobre Huaylas, Zuloaga desafía este problema revelando una sorprendente complejidad organizativa de las reducciones, las que en su mayoría abarcaban diferentes «guarangas» y localidades urbanas. Zuloaga indica que desde el momento de su implantación, las reducciones comenzaron a transformarse. Puestos en un dilema entre un control riguroso del corregidor y una demanda indígena por la autonomía, las reducciones perdieron su estructura unitaria inicial disolviéndose en diferentes localidades que las habían compuesto. En su trabajo sobre Huamanga, Mizota también muestra que las reducciones siguieron un cauce inesperado. Señala que muchas no se enraizaron: desaparecieron o fueron trasladadas a otro lugar. En el siglo XVII, debido a las actividades económicas de los españoles, la población nativa de las reducciones se dispersó hacia las minas, las estancias o los obrajes. Como resultado, se multiplicaron los anexos. Mizota sostiene, sin embargo, que la mayoría de las reducciones se mantuvo estableciendo una simbiosis con el sistema mercantil. Asimismo, la autora analiza el forasterismo y aclara que la mayoría de los forasteros echó raíces en el pueblo de residencia, sin romper vínculos con el de origen. En el siglo XVII, el forasterismo serviría como amortiguador para el régimen reduccional, constantemente sacudido por las olas migratorias.

La reducción es un proyecto material y materialista: material porque su actividad principal consiste en la construcción de centenares de asentamientos; materialista porque sus ideólogos creen en una homología entre el orden físico del espacio arquitectónico y el orden moral de la vida colectiva. Sin embargo, los investigadores han prestado poca atención a la materialidad de la reducción. En particular,

tenemos pocos conocimientos sobre el proceso de emplazamiento y construcción de pueblos específicos. El trabajo de Wernke sobre el Colca brinda datos precisos al respecto. El autor examina la reducción de Toledo, no como un caso aislado, sino como una etapa dentro de una serie de intervenciones en el ambiente ya construido. Cada uno de los agentes —los incas, los franciscanos y los visitadores de Toledo— se basaron en el trabajo de su predecesor reciclando construcciones preexistentes e introduciendo nuevos elementos. La visión que resulta de su análisis es innovadora. La reducción ya no aparece como una imposición unilateral de un orden ajeno, sino como un reajuste del orden local, acción en sí profundamente comprometida por los intereses y valores locales. Penry también enfoca la temática de la construcción de pueblos, pero no desde la óptica arquitectónica sino jurídica. Entre los estudiosos, es conocido que desde el momento de la fundación, la población de las reducciones comenzó a disiparse hacia sus campos y estancias. Los eclesiásticos de la época lo denunciaron como retorno a las «idolatrías», y algunos estudiosos de hoy repiten sus palabras. Pero Penry muestra convincentemente que los que salieron de las reducciones, siempre buscaron la autorización de las altas instancias, fundaron sus pueblos conforme a los requisitos legales y pidieron al cura que viniera a decir misa. Al igual que los municipios de la España moderna, las reducciones de los Andes eran un mecanismo de autogobierno. Y los andinos no tardaron en aprovecharlo en su movimiento aparentemente contradictorio de la huida *hacia* las reducciones.

El artículo de Tomichá sobre Chiquitos sirve de puente para pasar de los Andes a las fronteras. El autor menciona el proyecto de Toledo como antecedente al de la Compañía de Jesús, examina el modelo conceptual de Acosta y delinea las características jurídicas de las reducciones jesuíticas. Como lo resalta Tomichá, la temática de etnicidad —«naciones», «parcialidades», etcétera— es central para el estudio de las misiones fronterizas. Los misioneros hicieron un gran esfuerzo para identificar cada «nación», aprender su idioma, asentarla en un barrio y transformarla en una unidad administrativa. Tomichá muestra que en Chiquitos, las parcialidades de habla chiquita constituían una mayoría poblacional y cultural, situación que condujo a la «chiquitización» de las misiones enteras. El trabajo de Saito también se centra en las parcialidades. Basándose en los libros de bautismos, el autor reconstruye con detalle su concentración en un núcleo urbano, su asentamiento en barrios separados, sus cambios demográficos y sus estrategias de reclutamiento de miembros. En Moxos también se observa un proceso de «mojonización». Sin embargo, a diferencia de la etnogénesis chiquitana que abarcó toda la región, la de Moxos tuvo como unidad a cada reducción. Sería interesante indagar el porqué de esta diferencia.

Desde la misma época de su existencia, las misiones de guaraníes de la Compañía de Jesús en el Paraguay revestían un aura legendaria como experimento de construcción de una república utópica. Esta imagen todavía pesa en la historiografía de hoy. El artículo de Wilde contribuye al desmantelamiento de esta visión simplista. Destaca por una parte la heterogeneidad de la población de las reducciones que resultó de la incorporación de nuevos grupos y de las relaciones que ellos mantuvieron con los «infieles». Por otra, enfoca el dinamismo político interno que se manifestó en los conflictos sobre la sucesión de caciques. Igualmente Takeda fija su atención en los cacicazgos guaraníes, los cuales, según él, eran las bases de la vida colectiva en las reducciones. El autor rastrea cuidadosamente la transformación de los líderes nativos bajo el régimen reduccional: homogeneización, legitimación y jerarquización. Basándose en un expediente de litigio de la época posjesuítica, Wilde arguye que los cacicazgos servían de base para la memoria colectiva, la que se centraba en las relocalizaciones forzadas por los bandeirantes. Takeda también subraya la importancia de la memoria de las relocalizaciones para la identidad colectiva, pero en su caso, la colectividad en cuestión no son los cacicazgos, sino las antiguas reducciones desaparecidas. A pesar de su diferencia de enfoque, los dos autores señalan que la reducción implica una producción simultánea de la identidad y la memoria.

El artículo de Moreno sobre el Chile austral ocupa un lugar especial en este libro porque es el único que trata de los casos fallidos de la reducción. El autor examina y compara tres experimentos de los jesuitas entre los huilliches de Chiloé, los chonos del mismo archipiélago, y los puelches y poyas de Nahuelhuapi. Fueron variados los factores que condujeron estas empresas a su fracaso, entre los cuales se destaca la dificultad de establecer una economía sostenible debido a las condiciones geográficas adversas a la concentración poblacional. La tenacidad con que pese a los repetidos fracasos, los jesuitas intentaron la reducción de los indígenas, demuestra su convicción en la visión del hombre como naturalmente político y social. Sin embargo, es de notar también que frente a la impracticabilidad del método reduccional entre los huilliches, los jesuitas lo abandonaron y en cambio, desarrollaron un ingenioso método de misión circular. Como lo observa el autor, este método es contrario a la idea de «primero hombres, después cristianos». No obstante, los ideólogos de la reducción, por muy materialistas que fueran, también estaban conscientes de que una república no se hacía de piedra y madera, sino de tratos y contratos humanos. En este sentido, los experimentos jesuíticos en el extremo sur de la América española indicarían, no solo el callejón sin salida de la reducción, sino una posibilidad de escape.

Agradecimientos

El proyecto de investigación en que se basa este libro se benefició de las siguientes dos financiaciones, las que agradecemos profundamente a la Sociedad Japonesa para la Promoción de la Ciencia y al Museo Nacional de Etnología, Japón.

- Investigación Científica (B) no. 22401048 del Subsidio para la Investigación Científica (*Kakenhi*) de la Sociedad Japonesa para la Promoción de la Ciencia, dirigida por Akira Saito bajo el título: «La política de concentración poblacional y sus efectos sobre la sociedad indígena en los dominios españoles de Sudamérica: un estudio comparativo», realizada en 2010-2013.
- Proyecto Básico de Investigación del Museo Nacional de Etnología, Japón, dirigido por Akira Saito bajo el título: «Estado, comunidad e identidad en el mundo hispánico durante la edad moderna: un estudio de la política de reducciones en América española», realizado en 2011-2014.

Recibimos el respaldo del Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú a través de su director, Marco Curatola Petrocchi, quien nos brindó todo el apoyo necesario para el desarrollo del proyecto. Le ofrecemos nuestro agradecimiento por su decidido sostén. Asimismo, agradecemos a Ken'ichi Sudo, director general del Museo Nacional de Etnología, quien acogió nuestra propuesta de proyecto y nos ayudó a hacerla realidad. Este libro ha sido publicado con el aporte financiero del Programa para la Promoción de Publicaciones Externas del Museo Nacional de Etnología, Japón.

Muchos fueron los colegas y amigos que, en diferentes momentos, nos acompañaron y contribuyeron a la realización del proyecto. Les agradecemos de todo corazón su apoyo y su amistad. En Perú, Jeffrey Gamarra, el difunto Jeffrey Klaiber, S.J., Salomón Lerner Febres, Krzysztof Makowski, Luis Millones, Liliana Pérez Miguel, José de la Puente Brunke, Francisco Quiroz, Miriam Salas Olivari y Karen Spalding. En Bolivia, Clara López Beltrán. En España, Pilar García Jordán y José Jesús Hernández Palomo. En los Estados Unidos, Thomas A. Abercrombie. En Japón, Natsuko Matsumori, Kazuo Miyazaki, Satoko Nakajima, Tsubasa Okoshi, Yuji Seki, Hidefuji Someda, Motoi Suzuki y Naoki Yasumura.

Ximena Fernández Fontenoy tradujo el texto en inglés de Penry al español. Analía Vitale revisó y corrigió los textos de algunos autores cuyo idioma materno no es español. Aki Tokura y Nicanor Domínguez confeccionaron los mapas. Yumi Edamitsu elaboró los cuadros. A todos les expresamos nuestro sincero agradecimiento.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas
1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.

Acosta, José de
1984-1987[1588] *De procuranda indorum salute.* 2 vols. L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda (eds.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Albó, Xavier
1966 Jesuitas y culturas indígenas, Perú, 1568-1606: su actitud, métodos y criterios de aculturación. *América Indígena* 26(3): 249-308 y 26(4): 395-445.

Amino, Tetsuya
1990 Las lágrimas de Nuestra Señora de Copacabana: un milagro de la imagen de María y los indios en diáspora de Lima en 1591. *The Journal of the Department of Liberal Arts (University of Tokyo)* 22: 35-65.

Andrien, Kenneth J.
1991 Spaniards, Andeans, and the Early Colonial State in Peru. En Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno (eds.), *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in Sixteenth Century*, pp. 121-148. Berkeley: University of California Press.

Arguedas, José María
1987 *Las comunidades de España y del Perú*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana / Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Armani, Alberto
1982 *Ciudad de Dios y ciudad del sol: el «Estado» jesuita de los guaraníes (1609-1768)*. Marcos Lara (tr.). México: Fondo de Cultura Económica.

Assadourian, Carlos Sempat
1982 Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas* 18(6): 29-41.

Barcelos, Artur H. F.
2000 *Espaço e arqueologia nas missões jesuíticas: o caso de São João Batista*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Block, David
1994 *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Blumers, Teresa
1992 *La contabilidad en las reducciones guaraníes*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

Borges, Pedro
1960 *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
1987 *Misión y civilización en América*. Madrid: Alhambra.
1992 *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bouysse-Cassagne, Thérèse
1987 *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz: Hisbol / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Brett, Annabel S.
2011 *Changes of State: Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*. Princeton: Princeton University Press.

Burns, Kathryn
2005 Notaries, Truth, and Consequences. *The American Historical Review* 110(2): 350-379.
2010 *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru*. Durham: Duke University Press.

Busaniche, Hernán
1955 *La arquitectura en las misiones jesuíticas guaraníes.* Santa Fe: El Litoral.

Buschiazzo, Mario J.
1972 *Arquitectura en las misiones de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Cañedo-Argüelles Fábrega, Teresa
1995 Las reducciones indígenas en el sur andino: estrategias de producción y sus efectos en el medio ambiente. *Revista Complutense de Historia de América* 21: 123-140.

Carbonell de Masy, Rafael
1989 La génesis de las vaquerías de los pueblos tapes y guaraníes de la banda oriental del Uruguay a la luz de documentación inédita, apenas conocida. *Pesquisas, Historia* 27: 13-48.
1992 *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*. Barcelona: Antoni Bosch, editor / Sociedad Estatal Quinto Centenario / Instituto de Estudios Fiscales / Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Carbonell de Masy, Rafael, Teresa Blumers y Norberto Levinton
2003 *La reducción jesuítica de Santos Cosme y Damián: su historia, su economía y su arquitectura (1633-1797).* Asunción: La Missionsprokur de la Compañía de Jesús de Nürnberg.

Cárdenas Ayaipoma, Mario
1980 El pueblo de Santiago: un ghetto en Lima virreynal. *Bulletin de l'Institut fransais d'études andines* 9(3/4): 19-48.

Celestino, Olinda y Albert Meyers
1981 *Las cofradías en el Perú: región central.* Frankfurt am Main: Klaus Dieter Vervuert.

Charney, Paul
1998 A Sense of Belonging: Colonial Indian Cofradías and Ethnicity in the Valley of Lima, Peru. *The Americas* 54(3): 379-407.
2001 *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824.* Lanham, MD: University Press of America.

Coello de la Rosa, Alexandre
2000 *El barro de Cristo: entre la corona y el evangelio en el Perú virreinal (1568-1580)*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
2002 Resistencia e integración en la Lima colonial: el caso de la reducción de indios de El Cercado de Lima (1564-1567). *Revista Andina* 35: 111-128.
2006 *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado en Lima colonial (1568-1606)*. Instituto de Estudios Peruanos / Pontificia Universidad Católica del Perú.
2007 La doctrina de Juli a debate (1575-1585). *Revista de Estudios Extremeños* 63(2): 951-990.

Combès, Isabelle
2009 *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología.

Cook, Noble David
1989 Patrones de migración indígena en el virreinato del Perú: mitayos, mingas y forasteros. *Histórica* 8(2): 125-152.

Cook, Noble David y Alexandra Parma Cook
2007 *People of the Volcano: Andean Counterpoint in the Colca Valley of Peru*. Durham: Duke University Press.

Cook, Noble David, Alejandro Málaga Medina y Thérèse Bouysse-Cassagne (eds.)
1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cortesão, Jaime (ed.)

1951 *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)* (Manuscritos da Coleção de Angelis 1). Rio de Janeiro: Divisão de Obras Raras e Publicações, Biblioteca Nacional.

1952 *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1569-1760)* (Manuscritos da Coleção de Angelis 2). Rio de Janeiro: Divisão de Obras Raras e Publicações, Biblioteca Nacional.

1954 *Tratado de Madri: antecedentes – Colônia do Sacramento (1669-1749)* (Manuscrito da Coleção de Angelis 5). Rio de Janeiro: Divisão de Obras Raras e Publicações, Biblioteca Nacional.

1955 *Antecedentes do tratado de Madri: jesuítas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751)* (Manuscrito da Coleção de Angelis 6). Rio de Janeiro: Divisão de Obras Raras e Publicações, Biblioteca Nacional.

1969a *Do tratado de Madri à conquista dos sete povos (1750-1802)* (Manuscritos da Coleção de Angelis 7). Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação, Biblioteca Nacional.

1969b *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)* (Manuscritos da Coleção de Angelis 3). Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação, Biblioteca Nacional.

Crocitti, John J.

2002 The Internal Economic Organization of the Jesuit Missions among the Guaraní. *International Social Science Review* 77(1/2): 3-15.

Cummins, Tom

2002 Forms of Andean Colonial Towns, Free Will, and Marriage. En Claire L. Lyons y John K. Papadopoulos (eds.), *The Archaeology of Colonialism*, pp. 199-240. Los Angeles: Getty Research Institute.

Cummins, Tom y Joanne Rappaport

1998 The Reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image, and Writing in the Colonial Northern Andes. *Latin American Literary Review* 26(52): 174-200.

Cushner, Nicholas P.

2006 *Why Have You Come Here?: The Jesuits and the First Evangelization of Native America.* Nueva York: Oxford University Press.

Davin, Diego (ed.)

1753-1757 *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las missiones estrangeras, y de Levante por algunos missioneros de la Compañia de Jesus*. 16 vols. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.

de la Puente Luna, José Carlos
2007 *Los curacas hechiceros de Jauja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

del Río, María de las Mercedes
1989a Estructuración étnica Qharaqhara y su desarticulación colonial. *Historia y Cultura* 15: 35-73.
1989b Estrategias andinas de supervivencia: el control de recursos en Chaqui (siglos XVI-XVIII). *Anuario del IEHS* 4: 53-84.
2005 *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes: tradición y cambio entre los soras de los siglos XVI y XVII (Bolivia)*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos / Instituto Francés de Estudios Andinos / Cooperación Suecia ASDI-SAREC.

Denevan, William M.
1966 *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Berkeley: University of California Press.

Días de Zappia, Sandra L.
2003 Participación indígena en el gobierno de las reducciones jesuíticas de guaraníes. *Revista de Historia del Derecho* 31: 97-129.

Diez Hurtado, Alejandro
1988 *Pueblos y caciques de Piura, siglos XVI y XVII*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
1994 *Fiestas y cofradías: asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (siglos XVII al XX)*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
1997 Caciques, cofradías, memorias y parcialidades: un ensayo sobre el origen de la identidad cataquense. *Anthropologica* 15: 151-172.
2006 Los problemas del poder: política local y gobierno en las reducciones de la costa de Piura, siglo XVII. *Anthropologica* 24: 107-127.
2008 Charges religieuses, confréries et organisation politique dans la longue durée: agents et pouvoir aux villages de Catacaos et Sechura (Pérou). En Anath Ariel de Vidas (ed.), *Pour una histoire souterraine des Amériques: jeux de mémoires – enjeux d'identités*, pp. 197-222. París: L'Harmattan.

Durán Estragó, Margarita
1992 The Reductions. En Enrique D. Dussel (ed.), *The Church in Latin America, 1492-1992*, pp. 351-362. Kent, Inglaterra: Burns & Oates.

Durston, Alan
1994 Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos XVI y XVII. *Historia* 28: 59-115.

2000 El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales. *Revista de Historia Indígena* 4: 75-101.

Duviols, Pierre
1972 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: «l'extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660*. Lima: Institut français d'études andines.

Echánove, Alfonso
1955-1956 Origen y evolución de la idea jesuítica de «reducciones» en las misiones del virreinato del Perú. *Missionalia Hispanica* 12: 95-144 y 13: 497-540.

Egaña, Antonio de y Enrique Fernández (eds.)
1954-1986 *Monumenta peruana*. 8 vols. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu».

Elliott, John H.
2009 *Spain, Europe & the Wider World, 1500-1800*. New Haven: Yale University Press.

Escobedo Mansilla, Ronald
1997 *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana.* Bilbao: Universidad del País Vasco.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos
2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Gabriela Ramos (tr.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú.

Foucault, Michel
1975 *Surveiller et punir: naissance de la prison*. París: Gallimard.
1981 Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'. En Sterling M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 2, pp. 223-254. Salt Lake City: University of Utah Press.
1991 Governmentality. En Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, pp. 87-104. Chicago: University of Chicago Press.

Fraser, Valerie
1990 *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyalty of Peru, 1535-1635*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fuenzalida Vollmar, Fernando
1967-1968 La matriz colonial de la comunidad de indígenas peruana: una hipótesis de trabajo. *Revista del Museo Nacional* 35: 92-123.

Furlong, Guillermo
1962 *Misiones y sus pueblos de guaraníes.* Buenos Aires: Imprenta Balmes.

Gade, Daniel W.
1991 Reflexiones sobre el asentamiento andino de la época toledana hasta el presente. En Segundo Moreno Yánez y Frank Salomon (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*, *siglos XVI-XX*, vol. 1, pp. 69-90. Quito: Abya-Yala / Movimiento Laicos para América Latina.

Gade, Daniel W. y Mario Escobar
1982 Village Settlement and the Colonial Legacy in Southern Peru. *Geographical Review* 72(4): 430-449.

Garavaglia, Juan Carlos
1983 *Mercado interno y economía colonial*. México: Grijalbo.
1987 *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Gisbert, Teresa y José de Mesa
1985 *Arquitectura andina, 1530-1830: historia y análisis*. La Paz: Embajada de España en Bolivia.

Glave, Luis Miguel
1989 *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI/XVII.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
1992 *Vida símbolos y batallas: creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
1998 *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Banco Central de Reserva del Perú.
2009 Propiedad de la tierra, agricultura y comercio, 1570-1700: el gran despojo. En Carlos Contreras (ed.), *Compendio de historia económica del Perú*, vol. 2, *Economía del período colonial temprano*, pp. 313-446. Lima: Banco Central de Reserva del Perú / Instituto de Estudios Peruanos.

Góngora, Mario
1975 *Studies of the Colonial History of Spanish America.* Richard Southern (tr.). Cambridge: Cambridge University Press.

González, Ricardo
2014 El Juli jesuítico: ¿modelo misional o proyección historiográfica? *IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 2(1): 85-100.

González de San Segundo, Miguel Ángel
1982 El doctor Gregorio González de Cuenca, oidor de la Audiencia de Lima, y sus ordenanzas sobre caciques e indios principales (1566). *Revista de Indias* 42(169/170): 643-667.

Gordillo, José M. y Mercedes del Río
1993 *La visita de Tiquipaya (1573): análisis etno-demográfico de un padrón toledano*. Cochabamba: UMSS / CERES / ODEC / FRE.

Gose, Peter
2008 *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.

Griffiths, Nicholas
1996 *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman: University of Oklahoma Press.

Gutiérrez, Ramón
1983 *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay, 1537-1911*. Asunción: Comuneros.
1986 *Arquitectura del altiplano peruano*. Buenos Aires: Libros de Hispanoamericana.
1987 *Arquitectura virreynal en Cuzco y su región*. Cuzco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
1999 Propuestas urbanísticas de los sistemas misionales de los jesuitas. En Sandra Negro y Manuel M. Marzal (eds.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*, pp. 252-267. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Abya-Yala.

Gutiérrez, Ramón (ed.)
1993 *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina.* Quito: Abya-Yala.
1997 *Barroco iberoamericano: de los Andes a las Pampas*. Barcelona: Lunwerg Editores.

Hanke, Lewis y Celso Rodríguez (eds.)
1978-1980 *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: Perú* (Biblioteca de Autores Españoles 280-286). 7 vols. Madrid: Atlas.

Harris, Olivia, Brooke Larson y Enrique Tandeter (eds.)
1987 *La participación indígena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

Helmer, Marie

1982-1983 Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el altiplano andino (siglo XVI). *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 12: 191-216.

1984 Juli (1576-1604) et les premières expériences missionnaires des jésuites au Pérou. En Maison des Pays Ibériques (ed.), *Église et politique en Amérique hispanique (XVI-XVIIIe siècles): éléments pour un débat*, pp. 107-131. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.

Herzog, Tamar

2003 *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven: Yale University Press.

2007 Terres et déserts, société et sauvagerie: de la comunauté en Amérique et en Castile à l'époque moderne. *Annales: Histoire, Sciences Sociales* 62(3): 507-538.

Höpfl, Harro

2004 *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huertas Vallejos, Lorenzo

1996 Patrones de asentamiento poblacional en Piura (1532-1850). *Bulletin de l'Institut fransais d'études andines* 25(1): 91-124.

Jackson, Robert H.

2004 Demographic Patterns in the Jesuit Missions of the Río de la Plata Region: The Case of Corpus Christi Mission, 1622-1802. *Colonial Latin American Historical Review* 13(4): 337-366.

2005 *Missions and the Frontiers of Spanish America: A Comparative Study of the Impact of Environmental, Economic, Political, and Socio-Cultural Variations on the Missions in the Río de la Plata Region and on the Northern Frontier of New Spain*. Scottsdale, AZ: Pentacle Press.

2008a The Population and Vital Rates of the Jesuit Missions of Paraguay, 1700-1767. *Journal of Interdisciplinary History* 38(3): 401-431.

2008b The Post-Jesuit Expulsion Population of the Paraguay Missions, 1768-1803. *Revista de Historia Regional* 13(2): 134-169.

2015 *Demographic Change and Ethnic Survival among the Sedentary Populations on the Jesuit Mission Frontiers of Spanish South America, 1609-1803: The Formation and Persistence of Mission Communities in a Comparative Context*. Leiden: Brill.

Julien, Catherine J.

1991 *Condesuyo: The Political Division of Territory under Inca and Spanish Rule.* Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.

Julien, Catherine J., Kristina Angelis, Alexander Voß y Annette Hauschild (eds.)
1993 *Toledo y los lupacas: las tasas de 1574 y 1579*. Bonn: Holos.

Jurado, Carolina
2004 Las reducciones toledanas a pueblos de indios: aproximación a un conflicto. El repartimiento de Macha (Charcas), siglo XVI. *Cahiers des Amériques Latines* 47: 123-137.

Kagan, Richard L.
1998 *Urbs* and *Civitas* in Sixteenth- and Seventeenth-Century Spain. En David Buisseret (ed.), *Envisioning the City: Six Studies in Urban Cartography*, pp. 75-108. Chicago: University of Chicago Press.

Kagan, Richard L. y Fernando Marías
2000 *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793.* New Haven: Yale University Press.

Kern, Arno Alvarez
1989 Escavações arqueológicas na missão jesuítico-guarani de São Lourenço (RS, Brasil). *Estudos Ibero-Americanos* 15(1): 111-133.
1994 Pesquisas arqueológicas nas missões jesuítico-guaranis (1984-1994). *Estudos Ibero-Americanos* 20(1): 63-105.

Kern, Arno Alvarez (ed.)
1998 *Arqueologia histórica missioneira*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Klaus, Haagen D.
2008 Out of Light Came Darkness: Bioarchaeology of Mortuary Ritual, Health, and Ethnogenesis in the Lambayeque Valley Complex, North Coast Peru (AD 900-1750). Tesis doctoral. Ohio State University.
2012 The Bioarchaeology of Structural Violence: A Theoretical Model and a Case Study. En Debra L. Martin, Ryan P. Harrod y Ventura R. Pérez (eds.), *The Bioarchaeology of Violence*, pp. 29-62. Gainesville: University of Florida Press.
2013 Hybrid Cultures… and Hybrid Peoples: Bioarchaeology of Genetic Change, Religious Architecture, and Burial Ritual in the Colonial Andes. En Jeb J. Card (ed.), *The Archaeology of Hybrid Material Culture*, pp. 207-238. Carbondale, IL: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University.

Klaus, Haagen D., Clark Spencer Larsen y Manuel E. Tam
2009 Economic Intensification and Degenerative Joint Disease: Life and Labor on Postcontact North Coast of Peru. *American Journal of Physical Anthropology* 139(2): 204-221.

Klaus, Haagen D. y Manuel E. Tam

2009a Contact in the Andes: Bioarchaeology of Systemic Stress in Colonial Mórrope, Peru. *American Journal of Physical Anthropology* 138(3): 356-368.

2009b Surviving Contact: Biological Transformation, Burial, and Ethnogenesis in the Colonial Lambayeque Valley, North Coast of Peru. En Kelly J. Knudson y Christopher M. Stojanowski (eds.), *Bioarchaeology and Identity in the Americas,* pp. 136-154. Gainesville: University of Florida Press.

2010 Oral Health and the Postcontact Adaptive Transition: A Contextual Reconstruction of Diet in Mórrope, Peru. *American Journal of Physical Anthropology* 141(4): 594-609.

Larson, Brooke

1998 *Cochabamba, 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*. Durham: Duke University Press.

Larson, Brooke, Olivia Harris y Enrique Tandeter

1995 *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press.

Las Casas, Bartolomé de

1992 *Apologética historia sumaria*. 3 vols. Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels (eds.). Madrid: Alianza.

Lechner, Johannes

1981 El concepto de «policía» y su presencia en la obra de los primeros historiadores de Indias. *Revista de Indias* 41(165/166): 395-409.

Lehm Ardaya, Zulema

1999 *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana: la búsqueda de la loma santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. Santa Cruz de la Sierra: Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni / Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano / OXFAM América.

Leonhardt, Carlos (ed.)

1927-1929 *Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús* (Documentos para la Historia Argentina 19-20). 2 vols. Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser.

Levillier, Roberto (ed.)

1918-1922 *La Audiencia de Charcas: correspondencia de presidentes y oidores.* 3 vols. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.

1921-1926 *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI*. 14 vols. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra / Imprenta de Juan Pueyo.

Levinton, Norberto
2008 *La arquitectura jesuítico-guaraní: una experiencia de interacción cultural*. Buenos Aires: SB.

Livi-Bacci, Massimo y Ernesto J. A. Maeder
2004 The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment. *Journal of Interdisciplinary History* 35(2): 185-224.

López Beltrán, Clara y Akira Saito (eds.)
2005 *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia*. Osaka: National Museum of Ethnology.

Loyola, Ignacio de
1982 *Obras completas: edición manual*. Ignacio Iparraguirre y Cándido de Dalmases (eds.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica.

MacCormack, Sabine
1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
2007 *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Maeder, Ernesto J. A.
1988 Las misiones de guaraníes: historia demográfica y conflictos con la sociedad colonial (1641-1807). *Revista Paraguaya de Sociología* 25(72): 101-115.
1989 La población de las misiones de guaraníes (1641-1682): reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas. *Estudios Ibero-Americanos* 15(1): 49-68.
1992 *Misiones del Paraguay: conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*. Madrid: Mapfre.

Maeder, Ernesto J. A. (ed.)
1984 *Cartas anuas de la provincia del Paraguay, 1637-1639*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
1990 *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1632 a 1634*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
1996 *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1641 a 1643*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

2000 *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1644*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Maeder, Ernesto J. A. y Alfredo S. C. Bolsi

1974 La población de las misiones guaraníes entre 1702-1767. *Estudios Paraguayos* 2(1): 111-137.

1976 Evolución y características de la población guaraní de las misiones jesuíticas, 1671-1767. *Historiografía: Revista del Instituto de Estudios Historiográficos* 2: 113-150.

1980 La población guaraní de las misiones jesuíticas: evolución y características (1671-1767). *Cuadernos de Geohistoria Regional* 4: 1-45.

1982 La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post jesuítica (1768-1810). *Folia Histórica del Nordeste* 5: 61-106.

Málaga Medina, Alejandro

1972 Toledo y las reducciones de indios en Arequipa: aspecto demográfico. *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 16(3): 389-400.

1974a Las reducciones en el Perú (1532-1600). *Historia y Cultura* 8: 141-172.

1974b Las reducciones en el Perú durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo. *Anuario de Estudios Americanos* 31: 819-842.

1975 Las reducciones en el virreinato del Perú (1532-1580). *Revista de Historia de América* 80: 9-42.

1979 Aspecto urbano de las reducciones toledanas. *Revista de Historia de América* 88: 167-183.

1989 *Reducciones toledanas en Arequipa (pueblos tradicionales)*. Arequipa: PUBLIUNSA.

1993 Las reducciones toledanas en el Perú. En Ramón Gutiérrez (ed.), *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*, pp. 263-316. Quito: Abya-Yala.

Martínez Martín, Carmen

1998 Datos estadísticos de población sobre las misiones del Paraguay, durante la demarcación del Tratado de Límites de 1750. *Revista Complutense de Historia de América* 24: 249-261.

Marzal, Manuel M.

1992-1994 *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. 2 vols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Matienzo, Javier

2009 Las reducciones como antecedente de los municipios de indios: misiones jesuíticas de América meridional. En Manuela Cristina García Bernal

y Sandra Olivero Guidobono (eds.), *El municipio indiano: relaciones interétnicas, económicas y sociales*, pp. 547-564. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Matienzo, Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page (eds.)
2011 *Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Itinerarios.

Matienzo, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú (1567)*. Guillermo Lohmann Villena (ed.). París: Institut français d'études andines.

Matos Mar, José
1976 Comunidades indígenas del área andina. En José Matos Mar (ed.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, pp. 179-217. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Matthei, Mauro (ed.)
1969-1972 *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica: selección, traducción y notas*. 3 vols. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Matthei, Mauro y Rodrigo Moreno Jeria (eds.)
1997-2001 *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica: selección, traducción, introducción y notas*. 2 vols. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

McNaspy, Clement J. y José María Blanch
1982 *Lost Cities of Paraguay: Art and Architecture of the Jesuit Reductions, 1607-1767*. Chicago: Loyola University Press.

Meiklejohn, Norman
1986 Una experiencia de evangelización en los Andes: los jesuitas de Juli (Perú), siglos XVII-XVIII. *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina* 1: 109-191.
1988 *La Iglesia y los lupaqas de Chucuito durante la colonia*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Melià, Bartomeu
1993 *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica «Nuestra Señora de la Asunción».

Melià, Bartomeu y Liane Maria Nagel
1995 *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch» / Centro de Cultura Missioneira - URI.

Merluzzi, Manfredi
2003 *Politica e governo nel Nuovo Mondo: Francisco de Toledo viceré del Perù (1569-1581)*. Roma: Carocci.

Mesa, José de y Teresa Gisbert
1992 *Monumentos de Bolivia*. La Paz: Embajada de España en Bolivia / Comisión del V Centenario / Agromán / Fundación BHN.

Mills, Kenneth
1997 *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.* Princeton: Princeton University Press.

Mires, Fernando
2007 *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Libros de Araucaria.

Morales, Martín
1998 Los comienzos de las reducciones de la provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el instituto de la Compañía de Jesús: evolución y conflictos. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 67: 3-129.
2001 Reducciones. En Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, vol. 1, pp. 111-114. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Morales Folguera, José Miguel
2001 *La construcción de la utopía: el proyecto de Felipe II (1556-1598) para Hispanoamérica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad de Málaga.

Moreno Jeria, Rodrigo
2007 *Misiones en Chile austral: los jesuitas en Chiloé, 1608-1768.* Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Universidad de Sevilla / Diputación de Sevilla.
2011 El archipiélago de Chiloé y los jesuitas: el espacio geográfico para una misión en los siglos XVII y XVIII. *Magallania* 39(2): 47-55.

Mörner, Magnus

1953 *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region: The Hapsburg Era*. Stockholm: Library and Institute of Ibero-American Studies.

1961 The Guaraní Missions and the Segregation Policy of the Spanish Crown. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 30: 367-386.

1965 ¿Separación o integración?: en torno al debate dieciochesco sobre los principios de la política indigenista en Hispano-América. *Journal de la Société des Américanistes* 54(1): 31-45.

1970 *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América.* Estocolmo: Almqvist & Wiksell.

Morrone, Ariel Jorge

2011 Territorialidad y liderazgo étnico entre la reducción y la revisita: los caciques de San Pedro y Santiago de Chuquiabo (1573-1630). *Revista Andina* 51: 163-193.

2013 Estrategias estatales y liderazgos étnicos en el corregimiento de Pacajes (1538-1620). En Ana María Presta (ed.), *Aportes multidisciplinarios al estudio de los colectivos étnicos surandinos: reflexiones sobre* Qaraqara-Charka *tres años después*, pp. 343-372. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores.

Mumford, Jeremy Ravi

2008 Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru: Polo de Ondegardo and the Mitimaes. *Hispanic American Historical Review* 88(1): 5-40.

2011 Francisco de Toledo, admirador y émulo de la «tiranía» inca. *Histórica* 35(2): 45-67.

2012 *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*. Durham: Duke University Press.

Murra, John V.

1972 El «control vertical» de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, vol. 2, pp. 427-476. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

Nader, Helen

1990 *Liberty in Absolutist Spain: The Habsburg Sale of Towns, 1516-1700*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Neumann, Eduardo

2004 «Mientras volaban correos por los pueblos»: autogoverno e práticas letradas nas missões guarani – século XVIII. *Harizontes Antropológicos* 10(22): 93-119.

2005 Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII). Tesis doctoral. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2007 A lança e as cartas: escrita indígena e conflito nas reduções do Paraguai – século XVIII. *História Unisinos* 11(2): 160-172.

2008 Escribiendo en la frontera del Paraguay: prácticas de la escritura guaraní durante la demarcación de límites (siglo XVIII). *Cultura Escrita & Sociedad* 7: 159-190.

2010 Tras los jesuitas: la liberación de la escritura guaraní y sus nuevas funciones en las reducciones del Paraguay (siglo XVIII). En Manuel Casado Arboniés, Alejandro R. Díez Torre, Paulina Numhauser y Emilio Sola (eds.), *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales*, pp. 199-206. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

Noack, Karoline

1996 *Die Visitation des Gregorio González de Cuenca (1566/67) in der Nordregion des Vizekönigreiches Peru: gesellschaftliche Relevanz von Rechtsordnung und Rechtsanwendung*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Okada, Hiroshige y Akira Saito

2007 *Arte religioso y sociedad colonial en Sudamérica* [en japonés]. Nagoya: Universidad de Nagoya.

O'Phelan Godoy, Scarlett

1997 *Kurakas sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia 1750-1835)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Palomeque, Silvia

2013 Los *chicha* y las visitas toledanas: las tierras de los chicha de Talina (1573-1595). En Ana María Presta (ed.), *Aportes multidisciplinarios al estudio de los colectivos étnicos surandinos: reflexiones sobre* Qaraqara-Charka *tres años después*, pp. 117-189. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores

Palomera Serreinat, Lluís

2002 *Un ritual bilingüe en las reducciones del Paraguay: el manual de Loreto (1721)*. Cochabamba: Verbo Divino / Compañía de Jesús / Universidad Católica Boliviana.

Parejas Moreno, Alcides y Virgilio Suárez Salas
1992 *Chiquitos: historia de una utopía*. Santa Cruz de la Sierra: Corporación de Desarrollo de Santa Cruz / Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra.

Penry, S. Elizabeth
1996 Transformations in Indigenous Authority and Identity in Resettlement Towns of Colonial Charcas (Alto Perú). Tesis doctoral. University of Miami.
2000 The Rey Común: Indigenous Political Discourse in Eighteenth Century Alto Perú. En Luis Roniger y Tamar Herzog (eds.), *The Collective and the Public in Latin America: Cultural Identities and Political Order*, pp. 219-237. Brighton: Sussex Academic Press.

Peramás, José Manuel
1946[1793] *La república de Platón y los guaraníes*. Juan Cortés del Pino (tr.). Buenos Aires: Emecé.

Platt, Tristan
1987 The Andean Soldiers of Christ: Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosí (18th-20th Centuries). *Journal de la Société des Américanistes* 73: 139-192.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (eds.)
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII): historia antropológica de una confederación aymara.* La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores / University of St. Andrews / University of London / Inter America Foundation / Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Popescu, Oreste
1967 *El sistema económico en las misiones jesuíticas: un vasto experimento de desarrollo indoamericano*. Barcelona: Ariel.

Presta, Ana María
1991 La tasa toledana del repartimiento de Pairija: un documento inédito del Archivo General de la Nación, Buenos Aires. *Histórica* 15(2): 237-264.

Querejazu, Pedro (ed.)
1995 *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundación BHN.

Quilter, Jeffrey
2011 Cultural Encounters at Magdalena de Cao Viejo in the Early Colonial Period. En Matthew Liebmann y Melissa S. Murphy (eds.), *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*, pp. 103-125. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

Radding, Cynthia
2005 *Landscapes of Power and Identity: Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*. Durham: Duke University Press.

Ramírez, Susan E.
1996 *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru.* Stanford: Stanford University Press.
2001 El concepto de «comunidad» en el siglo XVI. En Héctor Noejovich Ch. (ed.), *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad*, pp. 181-189. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ramírez-Horton, Susan E.
1978 Chérrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo. *Historia y Cultura* 11: 79-121.

Rappaport, Joanne y Tom Cummins
2012 *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Durham: Duke University Press.

Rasnake, Roger Neil
1988 *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*. Durham: Duke University Press.

Regan, Jaime
1993 *Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonía*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía / Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.

Rice, Prudence M.
2014 *Space-Time Perspectives on Early Colonial Moquegua*. Boulder: University Press of Colorado.

Riester, Jürgen
1976 *En busca de la loma santa*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1975 Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca. *Historia y Cultura* 9: 119-154.
1986 La tasa toledana de Capachica de 1575. *Revista Histórica* 35: 43-79.

Saeger, James Schofield
2000 *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*. Tucson: The University of Arizona Press.

Saignes, Thierry

1984 Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII): ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 21: 27-75.

1985 *Caciques, Tribute and Migration in the Southern Andes: Indian Society and the 17th Century Colonial Order (Audiencia de Charcas)*. Paul Garner y Tristan Platt (trs.). London: Institute of Latin American Studies, University of London.

1987a Politiques du recensement dans les Andes coloniales: décroissance tributaire ou mobilité indigène? *Histoire, Économie et Société* 6(4): 435-467.

1987b Parcours forains: l'enjeu des migrations internes dans les Andes coloniales. *Cahiers des Amériques Latines* 6: 33-58.

1987c De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas). *Revista Andina* 5(1): 139-169.

1991 Lobos y ovejas: formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (siglos XVI-XX). En Segundo Moreno Yánez y Frank Salomon (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, vol. 1, pp. 91-135. Quito: Abya-Yala / Movimiento Laicos para América Latina.

1995 Indian Migration and Social Change in Seventeenth-Century Charcas. En Brooke Larson, Olivia Harris y Enrique Tandeter (eds.), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, pp. 167-195. Durham: Duke University Press.

Saito, Akira

1993 *La conquista espiritual: la política de conversión en los Andes* [en japonés]. Tokio: Heibonsha.

2007 Creation of Indian Republics in Spanish South America. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 31(4): 443-477.

Saito, Akira (ed.)

2015 Special Theme: Core Research Project 'State, Community and Identity in the Modern Hispanic World: A Study of Resettlement Policy in Spanish America'. *Minpaku Anthropology Newsletter* 40: 1-10.

Saito, Akira, Claudia Rosas Lauro, Jeremy Ravi Mumford, Steven A. Wernke, Marina Zuloaga Rada y Karen Spalding

2014 Nuevos advances en el estudio de las reducciones toledanas. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 39(1): 123-167.

Salinas, María Laura y Pedro Miguel Omar Svriz Wucherer
2011 Liderazgo guaraní en tiempos de paz y de guerra: los caciques en las reducciones franciscanas y jesuíticas, siglo XVII y XVIII. *Revista de Historia Militar* 110: 113-151.

Salles, Estela Cristina y Héctor Omar Noejovich (eds.)
2008 *La «visita general» y el proyecto de gobernabilidad del virrey Toledo*. Vol. 1. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Salomon, Frank
2004 *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press.

Salomon, Frank y Mercedes Niño-Murcia
2011 *The Lettered Mountain: A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham: Duke University Press.

Sánchez-Albornoz, Nicolás
1973 *La población de América Latina: desde los tiempos precolombinos al año 2000*. Madrid: Alianza.
1976 Una dicotomía indígena: originarios y forasteros en el Alto Perú. *Ibero-Americana Pragensia* 10: 87-110.
1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1983 Mita, migraciones y pueblos: variaciones en el espacio y en el tiempo, Alto Perú, 1573-1692. *Historia Boliviana* 3(1): 31-59.

Sánchez-Concha Barrios, Rafael
2013 *Del régimen hispánico: estudios sobre la conquista y el orden virreinal peruano*. Lima: Universidad Católica San Pablo.

Sarreal, Julia
2013 Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions. *Ethnohistory* 60(1): 101-124.
2014a *The Guaraní and Their Missions: A Socioeconomic History*. Stanford: Stanford University Press.
2014b Caciques as Placeholders in the Guaraní Missions of Eighteenth Century Paraguay. *Colonial Latin American Review* 23(2): 224-251.

Schwartz, Stuart B. y Frank Salomon
1999 New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era). En Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 3, *South America*, part 2, pp. 443-501. Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, Heidi V.
2004 A Mirage of Colonial Consensus: Resettlement Schemes in Early Spanish Peru. *Environment and Planning D: Society and Space* 22(6): 885-899.
2009 *Contested Territory: Mapping Peru in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Scott, James C.
1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Sepp, Antonio
1973[1709] *Continuación de las labores apostólicas.* Werner Hoffmann (ed.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Serulnikov, Sergio
2003 *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*. Durham: Duke University Press.

Sordo, Emma María
1995 Las reducciones en Potosí y su carácter urbano. *Revista Complutense de Historia de América* 21: 231-239.
2000 Civilizational Designs: The Architecture of Colonialism in the Native Parishes of Potosí. Tesis doctoral. University of Miami.

Spalding, Karen
1970 Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru. *Hispanic American Historical Review* 50(4): 645-664.
1973 *Kurakas* and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society. *Hispanic American Historical Review* 54(4): 581-599.
1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

Stavig, Ward
2000 Continuing the Bleeding of these Pueblos Will Shortly Make Them Cadavers: The Potosi Mita, Cultural Identity, and Communal Survival in Colonial Peru. *The Americas* 56(4): 529-562.

Stern, Steve J.
1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.

Strack, Peter
1992 *Frente a Dios y los pozokas: las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas en Chiquitos desde la conquista hasta el presente a través de documentos históricos sobre fiesta patronal y semana santa*. Anneliese

Garrido A., Christa Jaeger y Karl Kaifler (trs.). Santa Cruz de la Sierra: Verlag für Regionalgeschichte.

Susnik, Branislava
1966 *El indio colonial del Paraguay*. Vol. 2. *Los trece pueblos guaraníes de las misiones (1767-1803)*. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».

Sustersic, Bozidar D.
2004 *Templos jesuítico-guaraníes: la historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas.* Buenos Aires: Instituto de Teoría e Historia del Arte «Julio E. Payró», Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Takeda, Kazuhisa
2012 Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas: análisis cualitativo de las listas de indios guaraníes. *Tellus* 23: 59-79.

Tantaleán Arbulú, Javier
2011 *El virrey Francisco de Toledo y su tiempo: proyecto de gobernabilidad, el imperio hispano, la plata peruana en la economía-mundo y el mercado colonial*. 2 vols. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Telesca, Ignacio
2009 *Tras los expulsos: cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

Thomson, Sinclair
2002 *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press.

Toledo, Francisco de
1924 Libro de la visita general del virrey don Francisco de Toledo, 1570-1575. Carlos A. Romero (ed.). *Revista Histórica* 7(2): 113-216.
1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. 2 vols. Guillermo Lohmann Villena y María Justina Sarabia Viejo (eds.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Tomichá Charupá, Roberto
2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional.* Cochabamba: Verbo Divino / Universidad Católica Boliviana / Ordo Fratrum Minorum Conv.

2008 *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos: el memorial de 1703 y documentos complementarios*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Verbo Divino.

2012 Población indígena y diversidad cultural en Chiquitos (siglo XVIII): algunas consideraciones. En Diego Villar e Isabelle Combès (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, pp. 239-281. Santa Cruz de la Sierra: El País.

Tormo Sanz, Leandro

1978-1981 Historia demográfica de las misiones de Mojos. *Missionalia Hispanica* 35/36: 285-309 y 38: 257-303.

Tormo Sanz, Leandro y Javier Tercero

1966 El sistema comunalista indiano en la región comunera de Mojos-Chiquitos. *Comunidades* 1(1): 96-140 y 1(2): 89-117.

Urton, Gary

1984 Chuta: el espacio de la práctica social en Pacariqtambo, Perú. *Revista Andina* 2(1): 7-43.

1988 La arquitectura pública como texto social: la historia de un muro de adobe en Pacariqtambo, Perú (1915-1985). *Revista Andina* 6(1): 225-261.

1990 *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas.* Austin: University of Texas Press.

VanValkenburgh, Parker

2012 Building Subjects: Landscapes of Forced Resettlement in the Zaña and Chamán Valleys, Peru, 16th and 17th Centuries C.E. Tesis doctoral. Harvard University.

Vergara Ormeño, Teresa

1990 La consolidación del dominio colonial sobre la población indígena: las reducciones. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 17: 311-324.

1997 *Hombres, tierras y productos: los valles comarcanos de Lima (1532-1650)*. Lima: Instituto Riva-Agüero / Pontificia Universidad Católica del Perú.

1999 «Tan dulce para España y tan amarga y esprimida para sus naturales»: Lima y su entorno rural. S. XVI y XVII. *Diálogos* 1: 39-56.

Vianna, Helio (ed.)

1970 *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)* (Manuscritos da Coleção de Angelis 4). Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação, Biblioteca Nacional.

Vitoria, Francisco de
1998 *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Luis Frayle Delgado (tr.). Madrid: Tecnos.

Wachtel, Nathan
1990 *Le retour des ancêtres: les Indiens urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*. París: Gallimard.
1992 Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales. *L'Homme* 122/124: 39-52.

Wernke, Steven A.
2007a Analogy or Erasure?: Dialectics of Religious Transformation in the Early *Doctrinas* of the Colca Valley, Peru. *International Journal of Historical Archaeology* 11(2): 152-182.
2007b Negotiating Community and Landscape in the Peruvian Andes: A Transconquest View. *American Anthropologist* 109(1): 130-152.
2010 A Reduced Landscape: Toward a Multi-Causal Understanding of Historic Period Agricultural Deintensification in Highland Peru. *Journal of Latin American Geography* 9(3): 51-83.
2011 Convergences: Producing Early Colonial Hybridity at a *Doctrina* in Highland Peru. En Matthew Liebmann y Melissa S. Murphy (eds.), *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*, pp. 77-101. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
2012 Andean Households in Transition: The Politics of Domestic Space at an Early Colonial *Doctrina* in the Peruvian Highlands. En Maxine Oland, Siobhan M. Hart y Liam Frink (eds.), *Decolonizing Indigenous Histories: Exploring Prehistoric/Colonial Transitions in Archaeology*, pp. 201-229. Tucson: University of Arizona Press.
2013 *Negotiated Settlements: Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism*. Gainesville: University Press of Florida.

Wightman, Ann M.
1990 *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570-1720*. Durham: Duke University Press.

Wilde, Guillermo
1999 ¿Segregación o asimilación?: la política indiana en América meridional a fines del período colonial. *Revista de Indias* 59(217): 619-644.
2003 Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes. *Revista Española de Antropología Americana* 33: 203-229.

2006 Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 43: 119-145.

2007 Estrategias indígenas y límites étnicos: las reducciones jesuíticas del Paraguay como espacios socioculturales permeables. *Anuario del IEHS* 22: 213-240.

2009 *Religión y poder en las misiones de guaraníes.* Buenos Aires: SB.

2011 De las crónicas jesuíticas a las «etnografías estatales»: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, URL: http://nuevomundo.revues.org/62238

Yaranga Valderrama, Abdón

1995 Las «reducciones», uno de los instrumentos del etnocidio. *Revista Complutense de Historia de América* 21: 241-262.

Zagalsky, Paula C.

2009 El concepto de «comunidad» en su dimensión espacial: una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI-XVII). *Revista Andina* 48: 57-90.

2013 Tensiones, disputas y negociaciones en torno a la posesión de la tierra. Un mapeo histórico del espacio de los *visisa*. Andes meridionales, 1570-1610. En Ana María Presta (ed.), *Aportes multidisciplinarios al estudio de los colectivos étnicos surandinos: reflexiones sobre* Qaraqara-Charka *tres años después*, pp. 191-227. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores.

Zuloaga Rada, Marina

2012 *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

La política toledana

La reducción toledana en el Perú y el Alto Perú, 1569-1575[1]

Jeremy Ravi Mumford

Introducción

En 1569 la corona castellana emprendió una labor sin precedentes en la historia del colonialismo europeo: repentinamente forzó a toda una sociedad conquistada a cambiar su forma de vida. Así pues, el virrey don Francisco de Toledo ordenó que la población indígena de los Andes centrales abandonase sus hogares y se trasladase a nuevos asentamientos, fundados según el modelo español, en un proceso conocido como la reducción general de indios[2].

Los funcionarios del virrey se desplegaron por las audiencias de Lima y Charcas con instrucciones de consolidar pequeños asentamientos para formar unos más grandes, trazar calles y solares, y reubicar por la fuerza a más de un millón de personas. Los nuevos pueblos o reducciones tendrían calles en forma de cuadrícula y estarían concentrados alrededor de una plaza central que contaría con una iglesia, una casa de cabildo y una cárcel. Dichas reducciones tendrían que ser gobernadas por indígenas que ostentarían cargos y títulos municipales españoles; mientras que los antiguos asentamientos serían destruidos por los visitadores, logrando así la perennización del nuevo sistema. El objetivo del presente trabajo es analizar la génesis y ejecución de la campaña, como un estudio de caso en la historia del colonialismo.

---

[1] Traducido del inglés por Adriana Soldi y Liliana Pérez Miguel.

[2] Málaga Medina (1975); Yaranga Valderrama (1995); Durston (1999); Mumford (2012).

Visita y reducción

Entre los años 1569 y 1575 el virrey Francisco de Toledo realizó una visita general por gran parte del virreinato peruano, acompañado por un gran número de funcionarios. Durante su minucioso recorrido por la sierra, con prolongadas estadías en el Cuzco, La Plata, Potosí y Arequipa, el virrey evaluó el desarrollo de la tarea encomendada a sus visitadores, presionándolos para que trabajasen con mayor rapidez; además se dedicó a observar las condiciones locales, dirigir expediciones militares y dictar volúmenes de leyes e instrucciones. El conjunto de normas que Toledo estableció no presentaba mayores novedades que lo anteriormente propuesto por otros gobernadores, sin embargo su originalidad radicaba en su exhaustividad. A través de su normativa Toledo regía la organización de la comunidad española y la indígena, la participación de la corona en la minería, la administración del tributo y de la mita, y establecía la estructura de un sistema colonial que duraría siglos. Subyacente a todos los demás aspectos del programa, estaba su firme propósito de reorganizar el espacio indígena.

Tras su llegada a Lima, Toledo pasó los primeros once meses sentando las bases para su visita general, consiguiendo apoyos, timando o intimidando a funcionarios laicos y eclesiásticos, y reclutando visitadores y asesores. El virrey nombró por lo menos a 42 visitadores[3]: tres para la audiencia de Quito, y el resto dividido en partes casi iguales entre las audiencias de Lima y de Charcas[4]. Cada visitador era

[3] Cifra proporcionada en una lista de visitadores publicada en Toledo (1924: 121-124), descontando los visitadores de reemplazo y los visitadores eclesiásticos. Con pocas excepciones, estos últimos no eran operadores independientes sino miembros de un equipo encabezado por el visitador laico. (Un participante en esta lista es «Jerónimo de Silva, y en su compañía, por visitador eclesiástico, al licenciado Merlo [...]»). En adelante la palabra «visitador», por sí sola, significará visitador laico. Respecto a los visitadores eclesiásticos, estos se identificarán como tales.

[4] Instrucción para los visitadores, Lima, [1569-1570], en Toledo (1924: 129-172), también publicada en Toledo (1986-1989, I: 1-39). El documento, que es una plantilla, fue escrito en algún momento entre la llegada de Toledo en noviembre de 1569 y la redacción de un apéndice a este fechado el 16 de octubre de 1570. Asimismo, también sobreviven en los archivos copias fechadas, específicas, dirigidas a visitadores individuales. La plantilla está acompañada de una lista de 63 visitadores, de los cuales 48 eran civiles, 15 eclesiásticos, y 6 para reemplazar a otros que fueran reasignados o que no fueran capaces de completar el trabajo. Ver Lista de visitadores, en Toledo (1924: 121-124). Esta lista no incluye a un visitador eclesiástico por cada visitador laico, pero es posible que los otros visitadores eclesiásticos simplemente hayan quedado fuera de la lista. Esta lista no es exhaustiva. Carece por lo menos de uno: Pedro Ortiz de Zárate quien visitó los repartimientos de Chichas, Puna y Copacabana. En el último de estos repartimientos (y posiblemente también en los dos primeros) Ortiz de Zárate fue el reemplazo de otro visitador. Ver Los indios de Tacobamba porque se eche de Soratala y Aguache a los Quillacas y Asanaques, 1610, Archivo Nacional de Bolivia, Sucre (en adelante ANB), Expedientes Coloniales 1611-8; Espinoza Soriano (1972: 6); Normas para la aplicación de la provisión por la que se exoneraba a los

responsable de aproximadamente once repartimientos. Toledo les dio instrucciones detalladas sobre las condiciones de la visita; cada uno debía viajar con un equipo compuesto por un visitador eclesiástico, un alguacil, un escribano, y uno o más intérpretes (lenguas). Asimismo, los pobladores de cada repartimiento debían alimentarlos mientras estuvieran hospedados allí.

Cuando el visitador y su equipo llegaban a un repartimiento, debían convocar a los caciques, tributarios, y al encomendero o su representante. Tras esto, el sacerdote oficiaba una misa y el visitador se dirigía a la población haciendo hincapié en lo necesario de la visita, sobre todo para que «se reduzgan en pueblos donde vivan juntos y acompañados, unos con otros, como viven los cristianos», y prometiéndoles que ello resultaría en la mejora de sus vidas[5].

La siguiente tarea del visitador era llevar a cabo un censo de la población y persuadir a los caciques para que no ocultasen a ninguno de sus súbditos, con la intención de disminuir la carga tributaria de la comunidad. El visitador debía reunir información sobre una amplia gama de temas, incluyendo los linajes de los caciques, el valor local del tejido, así como información sobre los mestizos que usaban ropa indígena y vivían en la comunidad, los cuales eran considerados una posible mala influencia. El visitador debía recomendar futuras tasas tributarias, pronunciarse sobre litigios pendientes entre los indígenas, y decidir entre rivales que pretendían obtener el título de cacique principal[6]. Asimismo, debía nombrar, con el consentimiento de la comunidad, bien al alguacil o al notario como «curador *ad litem*» o defensor designado para velar por los intereses de los indios durante la visita[7].

---

naturales del pago del tributo correspondiente al lapso empleado en las operaciones de la reducción (en adelante Normas para la aplicación de la provisión), Potosí, 4 de marzo y 21 de mayo de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 47-58). En la mayoría de los registros locales de la visita general, el visitador laico aparece llevando a cabo todas las actividades asociadas con la visita, incluyendo el reasentamiento. Sin embargo, en al menos un caso, el de Luis Mexía en Condes, el visitador eclesiástico aparece como el agente del reasentamiento.

[5] Instrucción para los visitadores, [1569-1570], en Toledo (1924: 131).

[6] Instrucción para los visitadores, [1569-1570], en Toledo (1924: 131).

[7] Una enmienda a las instrucciones de Toledo reconocía que ni el alguacil ni el notario eran candidatos ideales para este cargo y permitía nombrar a un letrado local de habla española: «indio ladino» como curador. Ver Aclaraciones a la instrucción general, Cuzco, 16 de junio de 1571, en Toledo (1986-1989, I: 117-120, ver 117). En la práctica, los visitadores a veces nombraban a un español local para que cumpliera este rol con el título de protector o curador. Ver Petición de don Hernando Ticona y don Martin Poma, Sipesipe, 17 de julio de 1573, Archivo Histórico de Cochabamba, Cochabamba (en adelante AHC), Expedientes Coloniales 16, f. 9.

El último cometido de las instrucciones, y quizás el más importante, era la reducción. Los visitadores debían identificar las mejores ubicaciones para los nuevos pueblos, las cuales deberían contar con acceso al agua, buenos recursos locales y aires saludables. Asimismo, era importante que los pueblos estuvieran lo más lejos posible de las tumbas y huacas de los indígenas, con el fin de evitar la vuelta a la «idolatría». Respecto a su tamaño, una reducción debía de tener alrededor de 400 familias, una cifra ideal calculada según la capacidad de atención de un solo sacerdote por persona. Sin embargo, en caso de que no existiese un lugar para un asentamiento tan grande, el visitador podía fundar dos o tres más pequeños, lo suficientemente cercanos entre sí para constituir una misma parroquia.

Idénticas lo más posible las unas de las otras, las reducciones debían tener calles rectas dispuestas en cuadrícula rodeando una plaza cuadrada, sobre la cual estaría la iglesia, el municipio, la cárcel y las casas del párroco y del carcelero. Cada casa tendría habitaciones separadas para hombres y mujeres, y las camas debían estar elevadas del suelo. Todas debían abrirse hacia la calle sin comunicación directa entre las casas, para minimizar el peligro de que la privacidad diera lugar a la idolatría, la embriaguez y las relaciones sexuales ilícitas[8].

Sospechando que los indígenas se opondrían a la reducción, Toledo instruyó al visitador para que en caso necesario pactara con ellos. De este modo, pidió al visitador que decidiera un número de reducciones que le parecía apropiado y le solicitó que tras esto, ofreciera un número menor a los indígenas para que al negociar pudiera llegar a la cifra planeada desde un comienzo.

El virrey salió de Lima a fines de octubre de 1570, siguiendo el antiguo camino inca. Viajó con un amplio séquito compuesto por decenas de personas, la gran mayoría hombres, entre los que se encontraban importantes colonos y funcionarios, frailes y jesuitas, intérpretes, criados, y porteadores indígenas; todos los cuales vivían a costa de las comunidades por las que pasaban[9].

---

[8] Instrucción para los visitadores, [1569-1570], en Toledo (1924: 163-171).

[9] Alejandre Coello de la Rosa calcula en 60 el número de personas que acompañaron a Toledo desde Lima, mientras que Alejandro Málaga Medina sostiene que fueron 70. Sin embargo, nosotros consideramos que, probablemente, el número total fue mayor. Desde el comienzo, hubo al menos 18 hombres lo suficientemente importantes como para aparecer regularmente en los registros: Francisco de Carabeo y Martín García de Loyola, capitanes de caballería y soldados de a pie; los criados de Toledo Gerónimo Pacheco, Juan Soto y Francisco de Barrasa y Cárdenas; su sobrino don Gerónimo de Figueroa; sus secretarios Álvaro Ruiz de Navamuel y Diego López de Herrera; los contadores Antonio de Salazar y Pedro de Rivera; el historiador y cosmógrafo Pedro Sarmiento de Gamboa; el naturalista Dr. Tomás Vázquez; el médico Sánchez de Renedo; los frailes Pedro Gutiérrez Flórez y don García de Toledo; el jesuita provincial Ruiz Portillo; y los lenguas

Al pasar por las provincias que se encontraban de camino entre Lima y el Cuzco, Toledo no pudo resistir la tentación de empezar personalmente el proceso de reasentamiento. Para ello, con la asesoría de los caciques locales, eligió lugares para emplazar las reducciones, y nombró a encargados que se dedicasen a este asunto, incluso antes de que llegara el visitador.

En una carta al rey, Toledo justificaba su actuación de esta manera:

> Y aunque se dió a los visitadores la orden que devían tener para la redución de los naturales, por ser cosa en que han hecho siempre gran contradición y repugnancia fue menester poner yo en ello la mano assí para que los visitadores la hallasen más llana y ayudarlos en esto como por ser cosa muy necessaria para la brevedad de la visita general[10].

Brevedad fue la palabra clave: el virrey se apresuró a llevar a cabo una serie de diferentes tareas de manera rápida y simultánea.

Toledo cambió de idea repetidamente con respecto a quién sería la persona responsable de finalizar las reducciones. Aunque su instrucción inicial señalaba que los visitadores supervisarían muy de cerca el proceso, permitiendo a los indígenas un «breve término» para construir las reducciones, mudarse a ellas y castigándolos si no lo hacían, Toledo no especificaba qué duración tendría este término. Asimismo, aunque había indicado a los visitadores que se tomaran todo el tiempo necesario para completar las tareas asignadas, el problema era que cuanto más tiempo transcurría, más dinero se necesitaba para los diversos gastos como los salarios, y el financiamiento era escaso[11].

Poco tiempo antes de dejar Lima, Toledo revisó las instrucciones y ordenó a los visitadores que trazaran los pueblos, y que encargaran al cura local y a los

---

Juan de Ynestrosa y Gonzalo Gómez Jiménez. Asimismo, dada la disponibilidad de la mano de obra indígena para los españoles de la élite, es posible que cada uno llevara consigo por lo menos tres criados y porteadores. Ver Levillier (1935-1940, I: 205); Málaga Medina (1989: 38); Coello de la Rosa (2001: 196).

[10] Carta que se escribió a su Magd por el Virrey Don Francisco de Toledo con relación de los principales puntos y buenos effetos de su visita, [¿Cuzco?], 12 de marzo de 1571, Biblioteca Nacional de España, Madrid, ms. 3044, no. 4, ff. 41-52, ver f. 44r. Toledo afirmó que él personalmente había seleccionado los lugares y que había dado inicio al reasentamiento en Huarochirí, Jauja, Yauyos y la zona alrededor de Huamanga.

[11] Instrucción para los visitadores, [1569-1570], en Toledo (1924: 165). Luego de transcurrido este «breve término», los visitadores tenían la opción de nombrar a una persona de fuera, presumiblemente un español, para terminar de supervisarlo y a cuenta de los propios indígenas.

alcaldes indígenas su ejecución final[12]. En 1571, ya en el Cuzco, el virrey trató de apresurar a los visitadores, indicándoles que escogieran los sitios de las reducciones, pero que dejaran el resto de la labor a los encomenderos[13]. En una instrucción, aparentemente escrita al año siguiente, pedía a los visitadores que designaran a principales de la comunidad para que supervisaran el reasentamiento, esta vez bajo la autoridad del cacique y del cura local. Toledo incluso amenazaba con que si no terminaban en el tiempo estimado, el cacique sería depuesto y los principales serían exiliados[14].

Hacia 1573, Toledo escribió un codicilo en Potosí en donde expresaba su creciente frustración porque el reasentamiento no se estaba realizando como había ordenado a los encomenderos y caciques en las instrucciones previas. Por este motivo, los visitadores debían nombrar a «reducidores» españoles para supervisarlo. Según las nuevas instrucciones, habría un reducidor para cada provincia, que estaría encargado de completar el proceso en seis meses, y que recibiría de la población local dos pesos al día, además de su comida. El reducidor debía tirar abajo las casas antiguas de los indígenas, empezando por las de los caciques, e incluso romper las ollas de los que no se hubieran mudado inmediatamente a las nuevas casas[15].

Enfurecido por la lentitud, Toledo ordenó a la Audiencia de Lima que obligara a todos los visitadores, dentro del distrito de Lima, a establecer un tiempo para terminar con la reducción, amenazando con que los mismos visitadores y reducidores perderían sus salarios, si no completaban su trabajo en el plazo señalado[16]. Una instrucción adicional advertía a los visitadores acerca de la posible presión que los encomenderos y los caciques ejercerían, con el fin de postergar

[12] Glosas a la instrucción general a los visitadores para determinar las tasas, Lima, 16 de octubre de 1570, en Toledo (1986-1989, I: 43).

[13] Instrucción nueva para visitadores, Cuzco, 8 de septiembre de 1571, en Toledo (1924: 177-186, ver 181).

[14] Instrucciones en lo de la reducción de los pueblos de yndios, [c. 1572], en Lissón Cháves (1943-1947, II: 618-620, ver 619). Sin firmar ni fechar, se cree que son de Toledo.

[15] Provisión con las normas para los reducidores de los indios, Potosí, 6 de marzo de 1573, en Toledo (1986-1989, I: 245-249); Normas sobre promoción de la doctrina, Potosí, 6 de marzo de 1573, en Toledo (1986-1989, I: 251-258); Apuntamientos aclaratorios de la instrucción general, Potosí, 6 de marzo de 1573, en Toledo (1986-1989, I: 259-270). Aún en sus instrucciones iniciales Toledo había planteado, sin entrar en detalles, la posibilidad de nombrar reducidores en caso fuera necesario.

[16] Toledo al alcalde de corte de la Audiencia de Lima, 17 de agosto de 1573, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Lima 29, no. 10, ff. 2-11.

el proceso para llevar a cabo el reasentamiento[17]. Asimismo, en un discurso a un grupo de caciques de la zona entre el Cuzco y Arequipa, Toledo les advertía que si no apoyaban plenamente el proyecto, él sospecharía que su motivación era practicar la idolatría en privado, lo cual era, según el virrey, la principal razón para que los indígenas no quisieran mudarse[18]. Sin embargo, parece que las amenazas y disposiciones del virrey no tuvieron todo el resultado esperado ya que a fines de 1574, en una misiva dirigida al rey, Toledo se quejaba de que él mismo tenía que supervisar cada detalle de la reducción si es que quería concluirla[19].

La oposición

El reasentamiento de familias indígenas en el proceso de la reducción conllevó alterar los derechos de propiedad. Toledo instruyó a los visitadores para que hicieran arreglos, de manera que los indígenas cambiaran los campos que dejaban atrás por otros nuevos cerca de la reducción, aunque estos pertenecieran a un español[20]. Esto indignó a la élite rural española, ya que con frecuencia las mejores tierras se encontraban en los valles dominados por las haciendas españolas. Por este motivo, Toledo tuvo que especificar que las tierras que se les entregaban a los indígenas debían proceder, en lo posible, de otras comunidades que se estuvieran mudando a sus propias reducciones[21]. Sin embargo, el virrey quería minimizar dichas transferencias de tierras, porque los terrenos que pertenecían a las comunidades les permitían pagar sus tributos. Aún así, no estaba del todo claro qué campos les pertenecían, y los españoles de la vecindad con frecuencia se aprovechaban de la reducción para agrandar sus propiedades a costa de las de los

---

[17] Provisión para llevar a la práctica las reducciones, Quilaquila, 7 de noviembre de 1573, en Toledo (1986-1989, I: 281-283).

[18] Alocución del virrey a los curacas de Arequipa, el Cuzco y el Collao, congregados en Arequipa, Arequipa, 10 de septiembre de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 91-95, ver 91).

[19] Toledo al rey, La Plata, 8 de noviembre de 1574, AGI, Lima 29, no. 7, ff. 75-79, 81-83: «[...] entiendo questos negocios de tan grande ymportancia que no se hicieron por otros ministros no pueden dejar de ser mordidos en las circunstancias para descargarse dellos de no los aver hecho yo ando y he andado por todo este reyno viendo y advirtiendo a los visitadores [...]».

[20] Apuntamientos aclaratorios de la instrucción general, 1573, en Toledo (1986-1989, I: 266). Toledo inicialmente exigió que las comunidades indígenas cedieran tierras que estuvieran a más de una legua de su reducción, pero después les permitió quedarse con dichas tierras si es que no podían intercambiarlas por otras. Ver Instrucción para los visitadores, [1569-1570], en Toledo (1924: 165); Instrucción de los jueces de naturales, La Plata, 20 de diciembre de 1574, en Toledo (1986-1989, I: 461-486, ver 466).

[21] Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios (en adelante Ordenanzas generales para la vida común), Arequipa, 6 de noviembre de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 217-266, ver 224-225).

indígenas. Otro problema era que cuando los indígenas intercambiaban campos con españoles, a menudo cambiaban tierras agrícolas de primera calidad por tierras baldías, viéndose enormemente perjudicados en este proceso. Pero no solo ellos se veían afectados de manera negativa, algunos españoles perdían buenos campos al no tener un título legal válido que demostrara su posesión. Así, muchos españoles temían perder más que ganar cuando los visitadores de Toledo empezaban a indagar por los alrededores.

Toledo estaba al tanto del creciente clima de oposición, principalmente por parte de los indígenas, para quienes la reducción forzada significaba abandonar sus casas y quebrantar el orden de sus vidas cotidianas, perdiendo el fácil acceso a sus tierras o incluso las mismas tierras. Inmediatamente después de la llegada del virrey, un grupo de caciques le ofreció 800 000 pesos para que abandonara la idea de la reducción[22]. Toledo rechazó la oferta de manera tajante aduciendo que «[...] las mismas causas que dan los yndios para no reducirse son las que muestran lo que conviene reducirlo y mucho más las que callan que es exercitar sus adoratorios y ydolatrias y borracheras [...] sin testigos en sus escondrijos»[23]. El virrey no consideró que fuera necesario dejar constancia de los verdaderos argumentos de los caciques.

Pero lo que más perturbó a Toledo fue la oposición española. Inicialmente, la gran mayoría de españoles apoyaba la reducción, al menos de manera hipotética. Muchos religiosos, y otros que se consideraban simpatizantes de los derechos de los indígenas, pensaban que la concentración demográfica los pondría a salvo de las autoridades abusivas (tanto españolas como indígenas) y los haría más civilizados y más cristianos[24]. Mientras tanto, un gran número de españoles que pensaban que el rey consentía a los indígenas, apoyaba cualquier cosa que los sometiera a un control más estricto. Estos últimos manifestaban su disgusto por los pueblos, casas, cuerpos y cultura indígenas:

> Las poblaciones que tienen, ordinariamente son [...] muy viles, y bajas, y estrechas, y tan sucias que perpetuamente nunca saben qué cosa es barrer [...] adonde comen, allí duermen hacen todo lo demás[25]. [... T]ienen una casilla que mas parece

[22] Preámbulo a la tasa, en Toledo (1924: 191).

[23] Carta del virrey D. Francisco de Toledo a S. M. sobre materias tocantes al buen gobierno y justicia de las provincias del Perú (en adelante Toledo a S. M.), Lima, 8 de febrero de 1570, en Levillier (1921-1926, III: 341-379, ver 342).

[24] Ver, por ejemplo, Fray Domingo de Santo Tomás a Bartolomé de Las Casas, [c. 1562], en Vargas (1937: 107-108); Arzobispo Gerónimo de Loayza al rey, 2 de agosto de 1564, en Lissón Cháves (1943-1947, II: 273).

[25] Parecer acerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú, [c. 1563], en Urteaga (1920: 147-164, ver 148).

> de monejos que de hombres, allí les apetece la soledad y su mala inclinazion a continuos sacrificios al Diablo, y a vivir vestialmente, durmiendo con su madre e hijas[26].

El reasentamiento, la disciplina y la supervisión de los religiosos parecían remedios naturales para esta situación. Sin embargo, algunos españoles señalaban las dificultades que la reducción forzada supondría para los indígenas, especialmente en un paisaje desafiante como el de los Andes. En una carta dirigida al virrey Francisco de Toledo, un funcionario exponía sus objeciones:

> Es cuestión en todos estos reinos, tratada por muchos, si conviene que los pueblos de los indios se junten y [...] se hagan [...] pueblos grandes y políticos; los que dicen que no y que sería dar gran molestia a los indios [...] dan por causa principal ser mucha la cuantidad de los indios y la tierra estrecha de valles y lugares para sembrar y coger sus comidas, y que estando como están al presente 10 casas o 20 [...] y no están mas de los que la tierra puede sustentar [...][27].

Toledo rechazó este argumento. La población había sido más numerosa durante la época de los incas, así que la cantidad actual no era el límite de lo que la tierra podía sostener. No obstante, reconocía que era difícil hacer frente a la oposición indígena y española de manera simultánea. El virrey, a través de un enrevesada sintaxis, subrayaba las diferentes amenazas que el programa parecía enfrentar:

> [...] aunque vuestra magestad no [h]uviera mandado tan encargadamente este punto [...] aunque viese por experiençia, algún daño particular por el grande y notable provecho que se le siguiese que quando por esta causa muriesen algunos de los naturales, [...] no avria porque parar en hazello aunque no quisiesen, [...] los que quedasen y sus descendientes quedaran útiles para el servicio de nuestro señor y de vuestra magestad y bien suyo[28].

Aunque Toledo insinuaba que estos problemas eran tan solo una posibilidad, en realidad cada uno era simple y llanamente la verdad. La reducción efectivamente causaría mucho daño a la población, por lo que los indígenas —legalmente vasallos libres de la corona— se oponían enérgicamente. Asimismo, mediante la

---

[26] Memorial dado por el racionero Villarreal al virrey Toledo, sin fecha, Biblioteca del Palacio Real, Madrid, II/2846, no. 12, ff. 291-315, ver f. 304v.

[27] Copia de una carta escrita a SM sobre los negocios de las Indias, en Zabálburu y Sancho Rayón (1892-1896, VI: 218-259, ver 243-244). Anónimo y sin fecha, aparentemente escrito por el tesorero real en Potosí antes de 1570.

[28] Toledo a S. M., 1570, en Levillier (1921-1926, III: 342-343).

interrupción de la economía de subsistencia de una población ya asolada por la enfermedad y la desnutrición, mucha gente moriría.

Toledo estaba seguro de que los beneficios del programa superarían con creces los posibles inconvenientes que pudiesen surgir. Sin embargo, al defender la reducción general ante el rey, el virrey consideró necesario jugar su mejor baza: el mayor beneficio de la reducción vendría de «plantallos cerca de las lavores de las minas»[29].

Sin embargo, a principios de 1572, algunas personas cuyas opiniones Toledo no podía darse el lujo de ignorar, empezaron a quejarse directamente ante el rey. El arzobispo de Lima ofreció una sombría evaluación del desempeño del virrey, advirtiendo que una rápida e incompetente ejecución de la reducción requeriría que el proceso se repitiese en una fecha posterior, «con más trabajos y perjuicio a los indios»[30]. También los caciques continuaron expresando su alarma, incluso uno de ellos escribió al rey indicándole lo siguiente: «hemos sido abusados por la imposición de estas reducciones y nuestros indios han huido porque fueron forzados a abandonar sus casas y sus tierras en contra de su voluntad»[31]. Por su parte un español señalaba que la reducción general daría lugar a una rebelión indígena, agregando que si el rey había buscado a un virrey que destruyera el Perú, no podía haber encontrado a nadie mejor que a Toledo[32].

Igual de alarmantes fueron las denuncias judiciales que se empezaron a realizar en contra de su programa. El sistema judicial era una parte de la administración colonial fuera del control del virrey, y por lo tanto era un espacio importante para la oposición. A pesar de que Toledo era el presidente de oficio de la Audiencia de Lima, había pasado la mayor parte de la visita general en la jurisdicción de la Audiencia de Charcas, lo que resultó en una resistencia más eficaz desde Lima. Sus jueces demandaron que los visitadores presentaran bonos en efectivo como seguro contra posibles denuncias judiciales, un requisito que Toledo encontró indignante[33]. Con el ánimo de defenderse, los jueces se quejaron ante el rey

[29] Toledo a S. M., 1570, en Levillier (1921-1926, III: 343).

[30] Arzobispo Gerónimo de Loayza al rey, Lima, 25 de mayo de 1572, en Lissón Cháves (1943-1947, II: 609-610).

[31] Don Cristóbal Guacai al rey, 26 de abril de 1572, en Wightman (1990: 21).

[32] Juan de Vera al Consejo de Indias, Cuzco, 9 de abril de 1572, en Urbano (1997: 240).

[33] Contenidos de la carta de Toledo al rey, 1573, AGI, Lima 29, no. 06, f. 8r: «No ay negocio de govierno que la audiencia no lo probea con toda libertad [...] y en lo de las reducciones de los yndios cosa de grandísimo estorvo e ynconviniente para ellas [...] en aver mandado cesar la visita hasta que den fianças los visitadores aviendo mas de dos años y medio que están entendiendo en ellas con que se comiença a descomponer todo y creo que esto es lo que se pretende [...]».

tildando de desastrosa la campaña toledana, y a los visitadores de corruptos[34]. Además, la Audiencia afirmó haber recibido más de 500 quejas sobre la campaña, señalando que entre los responsables había mestizos, mulatos e incluso criminales conocidos, a quienes se les había cortado orejas como castigo por sus crímenes[35]. Los jueces de la Audiencia de Lima advirtieron que la reducción daría lugar a «la perdición y menoscabo deste Reino»[36]. También la Audiencia de Quito, al parecer desafió la autoridad del virrey[37].

Toledo sospechó, con razón, que las quejas españolas a menudo se debían a sus propios intereses[38]. Aparte del peligro de la reducción general para aquellos que ocupaban tierras sin títulos legales, algunos temían perder a los trabajadores indígenas en sus obrajes, fincas o ranchos[39]. Para mitigar las objeciones de los últimos, Toledo garantizó que los yanaconas y los trabajadores indígenas urbanos se registrarían en los lugares donde se encontraban[40].

La reducción general también afectaba de modo sumamente negativo a los encomenderos, que aunque pocos, eran muy poderosos. A estos les molestaba cualquier injerencia venida de fuera. Sin la aprobación real para pagar la campaña con fondos del Estado, Toledo había encargado a los visitadores financiar sus salarios con las multas que recaudaban, principalmente las impuestas a los españoles que habían abusado de los indígenas, de una u otra manera. La mayoría de estas multas se debían a una infracción específica: el incumplimiento de la obligación

---

[34] Carta de la Audiencia de los Reyes a S. M. sobre el virrey D. Francisco de Toledo, acusando su gobierno (en adelante Audiencia de los Reyes a S. M.), Lima, 27 de enero de 1573, en Levillier (1921-1926, VII: 138-148, ver 139).

[35] Carta de la Audiencia de los Reyes, dando cuenta a S. M. de la pobreza y descontento de la tierra; ausencia del virrey y daños que causa la visita que estaba haciendo, y otros agravios contra él, Lima, 15 de marzo de 1575, en Levillier (1921-1926, VII: 244-248).

[36] Audiencia de los Reyes a S. M., 1573, en Levillier (1921-1926, VII: 138).

[37] Carta del virrey don Francisco de Toledo a S. M. sobre su viaje y visita, la Audiencia de Lima, los incas y sus descendientes, la perpetuidad de las encomiendas, el exceso de cédulas de mercedes, los inconvenientes de nuevas conquistas, límites de las provincias contiguas al Perú, supresión del servicio personal, construcción de cárceles y cabildos, trato de los mestizos, conveniencia de que el virrey viva en el Cuzco, viaje del licenciado Castro a España, etc., Cuzco, 1 de marzo de 1572, en Levillier (1921-1926, IV: 48-208, ver 191-192). La Audiencia de Quito, aparentemente, tenía una cédula real que le concedía poderes de gobierno al presidente de la Audiencia.

[38] Toledo a S. M., 1570, en Levillier (1921-1926, III: 342).

[39] Esta fue una fuente importante de frustración española con las reducciones en el siglo XVII. Ver Scott (2009: 71-72).

[40] Toledo ordenó a los visitadores de Charcas que contaran a los indígenas en las haciendas, pero que dejaran de lado el asunto de cómo reasentarlos hasta que él mismo llegara. Ver Ordenanza de Toledo, Cuzco, 19 de junio de 1572, ANB, Correspondencia de la Audiencia de Charcas 11.

de instrucción religiosa a los indígenas por parte de los encomenderos. A pesar de que cada beneficiario de un repartimiento, a cambio de su tributo, debía procurar que un religioso trajera a los naturales las bendiciones del cristianismo, muchos no lo hacían, ya sea por negligencia o debido a la escasez de sacerdotes. En otros casos, los religiosos encargados del adoctrinamiento de los indígenas descuidaban su trabajo, pasando largos períodos en las ciudades. Desde el punto de vista de los indígenas, este era el menor de sus problemas, incluso algunos bien podían estar agradecidos por ello, dados los abusos que muchos doctrineros cometían. Toledo ordenó a sus visitadores imponer fuertes multas a los encomenderos negligentes, por defraudar sus encargos de adoctrinamiento cristiano. El dinero procedente de estas sanciones, naturalmente no estaba destinado a las «víctimas» sino a cubrir parte de los costos de la reducción general[41].

Sin embargo, una fuente de financiamiento mucho más lucrativa que las multas era el tributo indígena. Los monarcas españoles, en un intento de alentar el reasentamiento, habían ordenado a través de diversas leyes que el tributo se suspendiese mientras se construían las reducciones[42]. A pesar de que en la práctica era demasiado peligroso quitar a los encomenderos todos sus ingresos, Toledo ordenó a los visitadores embargar un tercio del tributo durante el período de la reducción. Aunque en apariencia la intención del rey era liberar a los indígenas de la carga tributaria durante el proceso de reasentamiento, en realidad dicho tributo fue destinado a costear la reducción. En consecuencia los tributarios indígenas continuaron pagando lo mismo que antes[43].

---

[41] Instrucción para los visitadores, [1569-1570], en Toledo (1924: 128); Relación sumaria de las quentas que van en este libro que se han tomado a algunos de los vesitadores (en adelante Relación sumaria de las quentas), 22 de marzo de 1577, AGI, Contaduría 1785, ff. 5-8.

[42] Real cédula al gobernador y al obispo de Guatemala ordenando la concentración de la población indígena en pueblos, Madrid, 10 de junio de 1540, en Solano (1996, I: 135-136); Resolución de una congregación de prelados mexicanos [¿1546?], en Colección de Documentos Inéditos (1864-1889, XVIII: 514-515); Real cédula a la Audiencia de Lima disponiendo que los indios del Virreinato del Perú estén juntos en pueblos, Madrid, 17 de diciembre de 1551, en Málaga Medina (1989: 219-220); Comentario de un funcionario anónimo de la corte al margen de las instrucciones a los corregidores de indios del licenciado Lope García de Castro, [c. 1565], en Levillier (1921-1926, III: 117).

[43] Orden de Toledo a los visitadores del distrito de La Paz, La Plata, 7 de julio de 1573, ANB, Rück ms. 2.1, f. 453. El 7 de julio de 1573, Toledo escribió que había escuchado que los intentos agresivos para recolectar el tributo estaban demorando la reducción y ordenó que se retrasara la recolección. El 23 de abril de 1574, Juan Gómez Marrón, escribano para el visitador de Pacajes, escribió en el revés de la hoja que él no había embargado ningún tributo excepto la porción de un tercio que Toledo mismo había ordenado para pagar la reducción: «[...] ny a fecho embargo alguno dellos mas de la tercia parte que su Exa manda pa pagar las reduciones». En 1575, al demorarse el reasentamiento por más tiempo de lo esperado, Toledo asignó una mitad completa del tributo

En 1574, en La Plata, Toledo reunió a los jueces de la Audiencia de Charcas, junto con varios prelados de la Iglesia, para solicitar el beneplácito a su propuesta de que los costos de la reducción fueran responsabilidad de los encomenderos. Los allí reunidos, muchos de ellos relacionados con los intereses de los encomenderos, respaldaron esta proposición aunque a regañadientes[44].

En 1576, después del regreso de Toledo a Lima, el presidente de la Audiencia de Charcas escribió al rey una misiva con duras acusaciones acerca de cómo el virrey estaba llevando a cabo la reducción general:

> los indios [...] no fueron tan atormentados ni aflijidos con todas las alteraciones y guerras pasadas porque [h]a durado mas de cuatro años la persecución destos visitadores y reduzidores que a costa de los yndios [h]an comido con mucha gente y caballos que cada uno traya y los [h]an hecho poblar muchas vezes mudándolos de unas partes a otras y quemándoles las casas [...][45].

Las mudanzas forzadas habían separado a las comunidades andinas de sus tierras y los habían arrojado al caos:

> [...] lo peor [h]a sido que las reduciones o poblaciones muchas o las mas dellas las han herrado de manera que no pueden permanecer [...] porque tienen muy lexos las chacaras y tierras donde coxen sus comidas y para yr a cultivarlas [h]an de pasar por vados ríos caudalosos de gran peligro [...] y los yndios andan como atónitos y asombrados[46].

Sin embargo, a pesar de toda la resistencia española, tal y como hemos señalado anteriormente, el mayor obstáculo que Toledo encontró fue la postura desafiante

---

del año anterior, para el presupuesto de la reducción y devolvió a los encomenderos su ingreso completo para el futuro. Ver Normas para la aplicación de la provisión, 1575, en Toledo (1986-1989, II: 47-58).

[44] Dudas que pregunta y propone su Excelencia al presidente y oidores de la Real Audiencia de La Plata con el parecer del presidente a pie de cada una, AGI, Lima 313, 6 fojas; Abreviando y sumando mas lo que se pregunta y pide Parecer por parte de su Excelencia a los letrados eclesiasticos, AGI, Lima 313, 2 fojas. Ambos sin fecha pero en principio corresponderían al 30 de diciembre de 1574. Excepto Antonio Lopez de Haro, párroco de la catedral de La Plata y fiscal de la Audiencia, todos apoyaban el principio de multar a los encomenderos por «faltas de doctrina».

[45] Carta a S. M. de D. Lope Diez de Armendariz, presidente de la Audiencia de Charcas, sobre la residencia tomada al anterior presidente y á los oidores de Charcas y ejecución de la visita que se le cometió, añadiendo larga relación de las cosas y sucesos de la tierra (en adelante D. Lope Diez de Armendariz a S. M.), La Plata, 25 de septiembre de 1576, en Levillier (1918-1922, I: 331-385, ver 373).

[46] D. Lope Diez de Armendariz a S. M., 1576, en Levillier (1918-1922, I: 373).

de los indígenas. Los comuneros y los caciques utilizaban todos los medios a su disposición para retrasar el cumplimiento de las órdenes de los visitadores.

A principios de 1575, Toledo enfrentó el hecho de que la reducción estaba lejos de finalizarse. Los indígenas habían empezado a construir la mayoría de las reducciones, pero no las habían terminado y tan solo se habían mudado a unas pocas. Factores como la pobreza de las comunidades o la dificultad para obtener materiales de construcción, habían retrasado el proceso. A partir de los informes de sus visitadores, Toledo estimaba que la tarea emprendida tomaría al menos dos o tres años más. La reducción general había resultado ser mucho más difícil de lo que el virrey había anticipado[47].

La república de indios

Toledo transformó el espacio de la sociedad indígena. Al nivel más básico, estableció el corregimiento —la jurisdicción del corregidor de indios— como la provincia rural, la unidad mediante la cual se administraba el territorio[48]. Sin embargo, no sabemos exactamente ni cómo ni cuándo se formalizaron los límites de estas unidades provinciales. Antes de Toledo, los españoles no dividían el paisaje rural teniendo en cuenta los límites territoriales, sino los nombres de los grupos étnicos que lo habitaban. Los corregimientos conservaron esta tradición, por lo que los territorios fueron mayormente nombrados igual que los grupos étnicos que los ocupaban. Aunque en ocasiones estos se entremezclaban, los corregimientos sí tenían límites fijos.

En cualquier caso, el corregimiento formó parte del sistema de territorios anidados en el Perú: el virreinato, la Audiencia, el territorio de la ciudad española, el corregimiento, el repartimiento y la reducción. Por debajo del nivel de la ciudad española, casi todas las unidades jurisdiccionales eran definidas y nombradas según los grupos indígenas que las componían. El entorno rural fue el espacio indígena por excelencia, a pesar de los españoles que vivían o que circulaban por allí.

Fiscalmente, Toledo incorporó la comunidad andina al Estado. En el sistema toledano el encomendero, el cacique y el cura, en vez de tratar directamente con la comunidad, recibían sus salarios del Estado. El cacique entregaba el tributo de la comunidad al corregidor, quien después pagaba alrededor del 35% en salarios

[47] Normas para la aplicación de la provisión, 1575, en Toledo (1986-1989, II: 47-58, ver 48).

[48] De hecho fue el licenciado Castro quien creó el título de corregidor; pero el corregimiento como unidad territorial no se estableció hasta la intervención de Toledo. Ver Lohmann Villena (2001); Ramírez (2005: 49-50).

de los curas y caciques y daba el 65% al encomendero. En las encomiendas de la corona este porcentaje era para ella. El encomendero intercambiaba así un señorío por una suma fija que algunas veces tenía que compartir con otros, ya que el virrey podía asignar una pensión a ser deducida del tributo del encomendero a beneficio de otro individuo al que deseaba recompensar[49].

Conforme las poblaciones indígenas se fueron reduciendo, los pagos se fueron atrasando. Por este motivo los virreyes ordenaban revisitas periódicamente, para comprobar el requerimiento del tributo. Aún así, los ingresos reales rara vez coincidían con los esperados, y los sacerdotes, e incluso los caciques, no tenían derecho a recibir ningún bien ni servicio más allá de lo especificado por la ley. Sin embargo, los curas y los caciques se encontraban en mejores condiciones que los encomenderos para conseguir servicios extras: la negociación y la intimidación siguieron a disposición de los sacerdotes, y los caciques mantuvieron una legitimidad independiente del virrey[50].

A fines del año 1575, cerca del final de su largo periplo por los Andes centrales, Toledo anunció un cuerpo de legislación para las reducciones, ampliando los principios generales que había presentado anteriormente en sus instrucciones a los visitadores[51]. Según las nuevas disposiciones las reducciones deberían tener el mismo sistema de autogobierno que un pueblo español, es decir, un sistema paralelo de un concejo rotativo anual de gente del común y un señor hereditario. El cabildo estaría compuesto por dos alcaldes, cuatro regidores, un alguacil, y varios otros funcionarios de menor categoría. Los alcaldes oirían las disputas en la casa del concejo y visitarían la cárcel una vez por semana. De la misma manera que en una aldea española, el día de año nuevo se haría una ceremonia formal en la que los alcaldes entregarían la vara de mando a sus reemplazos.

En este sistema, tanto los caciques como los principales estaban imposibilitados para ocupar cargos municipales[52]. Asimismo, Toledo no le otorgaba al cura un rol significativo en el gobierno del pueblo. El sistema no era democrático: los alcaldes y regidores elegían a sus propios sucesores cada año, quienes a su vez seleccionaban a los funcionarios de menor categoría. Pero el cabildo, integrado por gente

[49] de la Puente Brunke (1992: 63).

[50] Spalding (1984: caps. 5-6); Merluzzi (2003: cap. 4).

[51] Este y los párrafos siguientes se basan en Ordenanzas generales para la vida común, 1575, en Toledo (1986-1989, II: 217-266); Instrucción para los visitadores, [1569-1570], en Toledo (1924: 129-172).

[52] Con la excepción de que un alcalde podía ser principal.

del común, que rotaba fuera de los cargos cada año, representaba un principio de autogobierno popular al interior de la república de indios.

Si la responsabilidad principal del cabildo fue la administración interna de la comunidad, su enlace con el resto del mundo colonial fue el cacique. Este reunía el tributo y, a diferencia de otros indígenas, se le permitía poseer un caballo con el fin de recaudar dicho tributo de las comunidades periféricas. El cacique tenía la responsabilidad de mantener los caminos y los tambos y de hacer cumplir la mita. Además, tal y como lo había hecho tradicionalmente, estaba facultado para administrar el trabajo colectivo en la tierra comunal, incluyendo organizar fiestas, en las que se podía servir unos dos litros de chicha por persona. Por último, era responsable de asegurar que la población indígena permaneciera en las reducciones. A pesar de sus múltiples obligaciones, no estaba autorizado a disfrutar de la mayoría de privilegios que poseían los miembros de la élite española, tales como transportarse en una litera, utilizar vestimenta española fina, tener sirvientes africanos o dar banquetes para invitados españoles.

Toledo ordenó a cada comunidad emplear a un notario para registrar las leyes municipales, las cuentas y los testamentos personales. Este funcionario debía tener una mesa para escribir y una oficina cerrada, y además la comunidad tenía que abastecerlo con una resma de papel al año y un suministro de plumas junto con una cuchilla para afilarlas. Los documentos municipales, siguiendo el sistema tradicional de las comunidades españolas, debían almacenarse en una caja fuerte cerrada con tres llaves, de las que una pertenecería al notario, otra a los alcaldes y la última al alguacil, todos los cuales debían estar presentes para abrirla. Toda la información previamente registrada en los quipus debía ser transferida a papel, soporte que Toledo consideraba «más seguro y duradero». Las nuevas comunidades andinas, como las españolas, debían construirse sobre la base de leyes y documentos[53].

Toledo quiso que la vida, tanto pública como privada, se condujera disciplinadamente en las reducciones. Un toque de queda, que empezaba dos horas después del anochecer, debía anunciarse con un toque de campanas durante quince minutos. Entonces el alguacil haría sus rondas, encerrando a cualquiera que se encontrara en la calle. Las transgresiones, grandes o pequeñas, se hacían

[53] Las ordenanzas de Toledo de 1575 implican que los notarios de la reducción mantendrían los registros exclusivamente en forma escrita, no en quipus. Sin embargo, al respecto John Charles argumenta que Toledo intentaba conservar ambos tipos de registros y cita otra orden de Toledo, que señala que quienes tributaban debían llevar un registro de lo que debían en los quipus. Ver Ordenanzas generales para la vida común, 1575, en Toledo (1986-1989, II: 238); Charles (2010: 92-93). Ver también las discusiones de los escribanos de cabildo indígenas en Burns (2010).

merecedoras de castigos como multas, afeitadas de cabeza, latigazos, destierro o exposición pública en la plaza. Obviamente, todos tenían que asistir a la iglesia. A las familias que debían ausentarse de la reducción para atender sus campos o rebaños, se les exigía que tanto el marido como la esposa fueran a la reducción un domingo sí y otro no. Respecto a los pastores que cuidaban sus rebaños en laderas lejanas a varios días de distancia caminando desde el pueblo, Toledo les exigía asistir a misa por lo menos dos veces al año. Cualquier indígena, hombre o mujer, que identificara a otro viviendo fuera de las reducciones y fuera del padrón del tributo, podía reclamarle como yanacona de por vida. Además, Toledo les dio licencias a algunos españoles para capturar a personas indígenas que se hubieran escapado de las reducciones, reteniéndolos como yanaconas personales, hasta un determinado número. Toledo estaba dispuesto a convertir el campo andino en un lugar de total inseguridad para individuos sueltos, con el fin de establecer las reducciones como refugios seguros[54].

Ubicar las reducciones

La ubicación de una reducción fue vital para sus habitantes. El énfasis que puso Toledo en la elección de lugares con buen clima, implicó una preferencia por los valles en desmedro de los lugares altos y áridos[55]. Por otro lado, como los españoles creían que la naturaleza de los indígenas era débil y que el traslado de una altitud a otra era peligroso para ellos, Toledo solicitó a los visitadores evitar trasladar a la gente a un clima diferente[56].

En la práctica, la ubicación de las reducciones dependió de la región; por ejemplo, las reducciones en el Collao fueron fundadas mayormente sobre el altiplano, el cual era plano y accesible a los españoles. Allí las poblaciones existentes eran mayores en tamaño que en otras partes de los Andes, por lo que era innecesario concentrar aún más a la población[57]. Por otro lado, en el paisaje más irregular del Perú central, las investigaciones sugieren que la reducción desplazó a los grupos a altitudes más bajas, logrando de esta manera que las comunidades fueran más

---

[54] Ordenanzas generales para la vida común, 1575, en Toledo (1986-1989, II: 259). Toledo le concedió a Gutierre Velázquez de Ovando el derecho a capturar hasta 20 indios «cimarrones» como yanaconas. Ver Provisión, Lima, 18 de agosto de 1577, ANB, Expedientes Coloniales 1605-4, ff. 8v-10r.

[55] Instrucción para los visitadores, [1569-1570], en Toledo (1924: 164-171).

[56] Instrucciones en lo de la reducción de los pueblos de yndios, [c. 1572], en Lissón Cháves (1943-1947, II: 618-620).

[57] Asimismo, los indígenas que vivían en los valles al este y al oeste del altiplano eran a menudo mitimaes de las comunidades del altiplano. Ver Platt et al. (2006: 523).

accesibles a los españoles a caballo, y además acercar la mano de obra indígena a los colonos españoles[58].

En la mayoría de los casos, los documentos guardan silencio respecto a quién eligió la ubicación de una reducción y qué criterios utilizó. La mayoría de visitadores probablemente invirtieron poco tiempo en esto, ya que tenían otras prioridades. Muchos de ellos, seguramente, basaron sus decisiones en una visita superficial de la zona, o quizás simplemente complacieron a los españoles que querían trasladar a los indígenas lejos de las tierras a las que ellos mismos aspiraban. Pero los caciques también jugaron un papel fundamental en dicha decisión, ya que Toledo había dado instrucciones a los visitadores para que consultaran con ellos. Es de presumir que ellos dirigieran a los visitadores hacia lugares que tenían una base agrícola adecuada. Sobrevive alguna evidencia ocasional de caciques negociando con un visitador, o incluso con el mismo Toledo, respecto de la ubicación de una reducción[59]. Sin embargo, a pesar del aporte local, muchas veces las ubicaciones fueron malas, con difícil acceso al agua y a la tierra cultivable[60].

A veces la reducción se ubicaba cerca de uno de los asentamientos existentes previamente. Esta no fue la intención de Toledo, quien incriminó a sus visitadores por dejar que los indígenas se quedaran cerca de sus antiguas casas, «donde tienen sus idolatrías y entierros de sus pasados»[61]. Por otro lado, Toledo le comunicó al rey que los mejores sitios para las reducciones tendrían sus iglesias ya construidas —lo que sugiere que los sitios indicados por el virrey eran pueblos indígenas preexistentes, en los cuales los frailes habrían construido sus capillas[62]. De cualquier manera, los caciques a menudo tuvieron éxito ubicando las reducciones cerca de sus propias casas[63]. En algunos casos un cacique de menor rango desplazaba al cacique general del repartimiento, como principal colaborador del visitador, y utilizaba la ubicación de la reducción para fortalecer su propia base de poder[64].

---

[58] Wightman (1990: 11, 15); Gade y Escobar (1982: 434); Fraser (1990: 78). Pero también pudo haber habido una tendencia compensatoria para trasladar asentamientos indígenas más cerca de las minas.

[59] El cacique de Picachuri negoció con Toledo en La Plata respecto de la ubicación de una reducción. Ver del Río (1995: 61); Platt et al. (2006: 518).

[60] Gade y Escobar (1982: 448).

[61] Provisión para llevar a la práctica las reducciones, 1573, en Toledo (1986-1989, I: 281-283).

[62] Carta del virrey don Francisco de Toledo a S. M. acerca del gobierno espiritual de las provincias del Perú, Cuzco, 25 de marzo de 1571, en Levillier (1921-1926, III: 508). Ver también Wernke (2007); Gose (2008).

[63] Platt et al. (2006: 516-518).

[64] La ubicación de la reducción podría reflejar las relaciones complejas entre los ayllus y las facciones de un repartimiento. Gary Urton realizó un brillante análisis de este proceso a través de las toponimias de Pacaritambo. Ver Urton (1990: 88-93).

Pero si una reducción se fundaba cerca de un asentamiento, se encontraba lejos de muchos más. De este modo, el alejar a la gente de sus casas y campos fue en la mayor parte de los casos inevitable.

El destino de los mitimaes fue un tema de negociación al momento de fundarse las reducciones. Las concesiones de encomienda típicamente respetaban el principio mediante el cual los mitimaes podían permanecer en sitios distantes, sin dejar de pertenecer a la jurisdicción de su cacique originario. Además, las instrucciones de Toledo daban a entender, aunque ambiguamente, que así debía seguir siendo. Sin embargo, los visitadores eran inconsistentes al respecto. Muchas veces su primer impulso fue ordenar que los mitimaes regresaran a su lugar de origen o que se adhiriesen a las comunidades donde estaban viviendo, aun cuando los visitadores eran conscientes de que algunas comunidades dependían de la producción de sus colonias de mitimaes. En una ocasión, el visitador inicialmente ordenó a los mitimaes que regresaran a su lugar de origen, sin embargo, más tarde cedió y les asignó un bloque de viviendas en una reducción en el distrito donde vivían[65]. En otro caso, el visitador fundó una reducción especial para los miembros de un repartimiento que vivían en un valle a dos semanas de viaje con recua de llamas[66]. Cuando los visitadores ordenaban a indígenas que abandonasen los asentamientos distantes, les prometían que la propiedad de la comunidad quedaría intacta, una promesa que a menudo no se cumplía[67].

Otro problema fue qué hacer cuando los territorios centrales de los repartimientos se superponían. Además de los mitimaes viviendo en ubicaciones distantes, aún dentro de su territorio, la gente de los diferentes repartimientos frecuentemente vivía entremezclada. Para los visitadores, había dos estrategias posibles en el caso de dichos repartimientos entremezclados: insistir en que todos los residentes de una reducción fueran miembros de un mismo repartimiento, o permitir que los miembros de diferentes repartimientos compartieran una misma reducción. La primera estrategia tenía sentido desde el punto de vista del Estado. Como el repartimiento era la unidad que pagaba tributo y proporcionaba trabajadores mitayos, las reducciones homogéneas eran más sencillas de administrar. Sin embargo la segunda estrategia, es decir crear reducciones mixtas, permitía

[65] Abercrombie (1998: 255).

[66] San Marcos de Miraflores en el repartimiento de Macha. Ver Platt (1988: 372-381).

[67] Cuando un visitador trasladó familias del repartimiento de Conima a un lugar lejos de las tierras que eran de su propiedad, al mismo tiempo que mudó familias del repartimiento de Guaycho más cerca de ellos, les extendió a los de Conima un documento garantizándoles formalmente sus derechos a la tierra. Ver Mandamiento del Cap. Francisco de Cáceres, Villa de Cáceres de Achacache, 18 de enero de 1574, ANB, Expedientes Coloniales 1586-3, ff. 5-6.

que los tributarios permanecieran cerca de sus antiguos hogares y de esta manera minimizaba el trauma de la reducción. Mientras que algunos visitadores estaban resueltos a homogeneizar las reducciones, otros estaban más dispuestos a fundar reducciones mixtas.

En última instancia, el repartimiento y la reducción fueron dos sistemas diferentes para organizar a la gente, siendo el primero un sistema político, y el segundo uno residencial. Cada uno tenía sus propias autoridades: el repartimiento su cacique y la reducción sus alcaldes. Sin embargo, los dos estaban entrelazados, ya que del tributo de los repartimientos se pagaban los salarios de los alcaldes y de los curas de las reducciones.

Un estudio de caso

En 1576, tras finalizar la campaña, Toledo ordenó a sus contadores que presentaran documentación de la visita general, en la que constase el dinero recibido, gastado y depositado en el erario real[68]. Aunque en el transcurso de su trabajo los visitadores habían generado un ingreso procedente de las multas, solo una pequeña parte había sido entregada a la corona. Al inicio de su campaña, el virrey había decidido que ya que el monarca no había dado ninguna instrucción concreta con respecto al financiamiento de la visita general, los visitadores debían pagarse sus propios salarios y otros gastos generados en su trabajo, mediante el tributo que percibían de las comunidades que estaban siendo reasentadas[69]. A través de los registros de ingresos y gastos podemos identificar quienes percibieron pagos durante la visita,

[68] Esta contabilidad financiera pervive en el Archivo General de Indias. Ver Pliego y comisión para tomar las quentas a Juan de Yturrieta de lo que fue a su cargo de la rreçeptoria general, 26 de marzo de 1576, AGI, Contaduría 1785.

[69] Toledo convenció a los representantes eclesiásticos para que les asignaran a los visitadores cualquier multa impuesta a los encomenderos por no proveer sacerdotes a las comunidades indígenas. El rey había ordenado que a las comunidades nativas se les perdonara un tercio del tributo que debían pagar durante el tiempo que les tomara trasladarse a las reducciones. Toledo modificó esta regla para establecer que este dinero fuera recolectado y pagado al visitador. Ver Plantilla de título de receptor, [después del 2 de octubre de 1570 (la fecha de la junta de Lima a la que hace referencia)], AGI, Contaduría 1785, ff. 276-277: «[...] a todos los dichos yndios a alcançado beneff. y aumento en esta Visita es justo les alcançe tanbien parte de la paga [...]». Si efectivamente, los pagos provenientes del tributo estuvieron redirigidos durante el tiempo que duró el establecimiento de las reducciones, podemos calcular exactamente cuánto tiempo tomó. Sin embargo, la preocupación de Toledo acerca de que este proceso pudiera impedir que la corona recibiera su tributo completo por un período ilimitado, hizo que el virrey estableciera un límite de medio año a la cantidad del tributo retenido.

así como los períodos en que lo hicieron. Aunque la mayor parte de las cuentas son escuetas, las más detalladas nos ayudan a esbozar una imagen de la visita general.

El equipo de inspección incluía al visitador laico, el visitador eclesiástico, el alguacil y el notario. Algunas cuentas también registran gastos para un reducidor, es decir, un español encargado de facilitar el repoblamiento. Sabemos poco acerca de estos representantes, cuyos nombramientos no fueron aprobados por Toledo formalmente hasta 1573[70]. Además de los salarios, las cuentas revelan otro tipo de gastos, como el pago de ocho pesos por un mapa local encargado a un pintor mestizo, o diez pesos por unos grilletes de hierro. En resumen, las cuentas sugieren que el principal trabajo de los visitadores fue recolectar diversas multas de los españoles locales (y algunos indígenas) para pagar sus propios salarios, y reunir los datos para los padrones que debían llevarle al virrey. Los principales miembros del equipo usualmente recolectaban los salarios por un trabajo de seis meses a un año, mientras que los intérpretes (casi siempre indígenas o mestizos), generalmente ganaban un salario de no más de uno o dos meses. Esto sugiere que los visitadores pasaban más tiempo con los españoles de la zona, que con los indígenas y por lo tanto dedicaron poco tiempo y dinero a la reducción[71].

Uno de los registros de cuentas más completos es el de Juan de Matienzo, quien ejerció como visitador en un distrito cercano a la ciudad de La Plata, donde era oidor. Matienzo se pagó a sí mismo un salario durante unos ocho meses de trabajo y, a juzgar por las fechas de las multas que recaudó, su actividad se llevó a cabo mayormente durante los meses de agosto a octubre de dos años seguidos, en 1572 y en 1573. Tomando en cuenta que los salarios de los funcionarios eran una fracción del de Matienzo (1777 pesos ensayados), el visitador eclesiástico recibió el 31% del salario, el alguacil el 28%, el notario el 25%, los dos lenguas el 9% y 4% respectivamente, y los dos reducidores el 6% cada uno, mientras que un hombre indígena recibió 1%, o 50 pesos corrientes por llevar despachos al virrey[72]. Como hemos señalado anteriormente, aparte de su paga, el equipo recibía

[70] Provisión con las normas para los reducidores de los indios, 1573, en Toledo (1986-1989, I: 245-249).

[71] Relación sumaria de las quentas, 1577, AGI, Contaduría 1785, f. 242r-242v.

[72] Relación sumaria de las quentas, 1577, AGI, Contaduría 1785, f. 143r. Sin embargo, Matienzo reportó haber pagado 300 pesos (o el 17% de su propio salario) a «un hombre a quien dejé para llevar a cabo» las dos reducciones de Moromoro y Caracara. Ver Carta del licenciado Matienzo a Su Magestad, acerca de lo que hizo en su visita a los repartimientos de indios del distrito de la Audiencia (en adelante Licenciado Matienzo a Su Magestad), La Plata, 21 de enero de 1573, en Levillier (1918-1922, II: 465-490, ver 468). Teóricamente, los reducidores debían recibir dos pesos al día. Ver Apuntamientos aclaratorios de la instrucción general, 1573, en Toledo (1986-1989, I: 268).

alimentación de las comunidades que visitaba; por ejemplo, se suponía que los intérpretes debían recibir una llama a la semana para carne[73]. Matienzo recolectaba multas y pagos de los litigios en los que él presidía como juez, así como de multas por infracciones que los encomenderos habían cometido, como por ejemplo dejar de poner sacerdotes a disposición de los indígenas (Figura 1)[74].

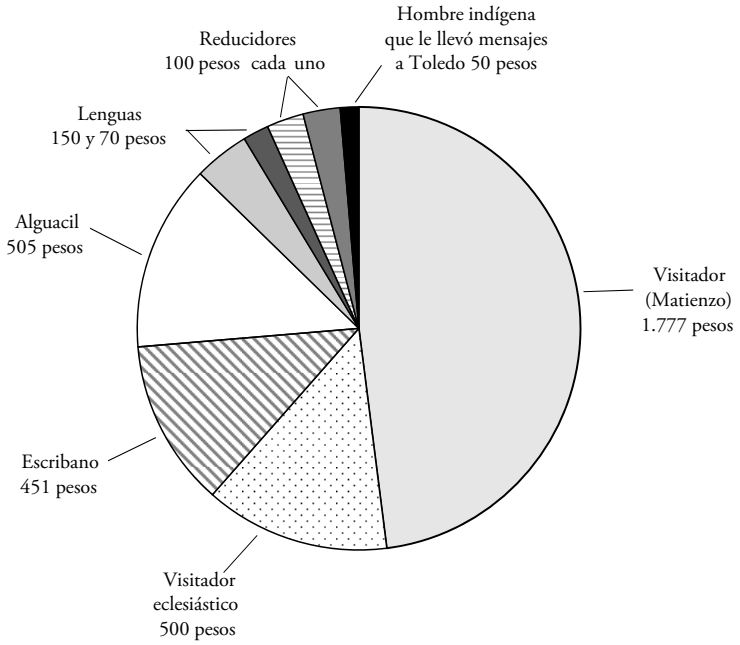

Figura 1. Distribución de los ingresos según los registros del visitador Matienzo. Fuente: Relación sumaria de las quentas, 1577, AGI, Contaduría 1785, ff. 138-147.

Conforme Matienzo iba recolectando las multas, destinaba la mayoría de ellas a los salarios de su equipo. Parece que sus funcionarios menores (intérpretes, reducidores o mensajeros entre otros) recibían inmediatamente sus pagos, pero los demás no podían recoger sus salarios hasta que los que pagaban las multas, no agotaran sus apelaciones judiciales. En este sentido debemos señalar que, para frustración de los visitadores, la Audiencia que escuchaba las apelaciones, muchas veces fallaba a favor de la parte demandada. De hecho, los opositores de Toledo argumentaban que sus gastos «no tienen de que se sustentar sino es desta bisita y yr

[73] Apuntamientos aclaratorios de la instrucción general, 1573, en Toledo (1986-1989, I: 266).

[74] Relación sumaria de las quentas, 1577, AGI, Contaduría 1785, ff. 138-147.

probeidos a costa de culpados[;] para ellos remediar su necessidad es forçoso hallar culpas y buscarlas tan antiguas que parece muy feo tratar dellas [...]»[75].

A mitad de su labor, Matienzo le envió una carta al rey escrita «con las manos en la masa»[76]. En su misiva describía la fundación de tres reducciones. Una de ellas fue Villanueva de la Plata, donde se asentaron aproximadamente a doscientas familias del repartimiento de Moromoro. Los 1182 habitantes de la reducción se extrajeron de once pequeños poblados existentes en un área de veinticinco leguas. Estos lugares tenían una población de poco más de cien personas cada uno, aunque su dimensión real debió variar[77].

¿Cómo eligió el visitador el lugar donde ubicar la reducción? Matienzo señalaba que algunos de los once poblados de Moromoro se encontraban en lugares altos y fríos, mientras otros se ubicaban en lugares bajos y cálidos. Matienzo eligió la nueva ubicación del pueblo donde ya existía un asentamiento llamado Moroto, que gozaba de buen clima y estaba cerca de los campos de cultivo indígenas y del tambo. Sostenía que todos los indígenas y españoles locales, unánimemente, habían recomendado esta ubicación. Es posible que el poblado que se encontraba en ese lugar, ya sirviera como centro político o poblacional para los otros diez poblados[78].

Pero Matienzo no designó únicamente al poblado preexistente de Moroto como la reducción de Villanueva, sino que además trazó un plano de calles nuevo alrededor de una plaza central, con manzanas de 46 metros cuadrados y calles de cuatro metros de ancho. No obstante, lo que no se puede confirmar es si Moroto se desmanteló para construir Villanueva en el mismo lugar, o por el contrario, si Villanueva se construyó cerca de allí. Para finalizar, Matienzo nombró un cabildo indígena y asignó las construcciones para que sirviesen como iglesia, consejo, escuela, posada y cárcel.

Matienzo se desvió de las normas establecidas por Toledo al nombrar a una pareja de españoles que debían vivir en el pueblo «para que los indios aprendan las buenas costumbres de los españoles». Esta fue una recomendación que Matienzo había

---

[75] Audiencia de los Reyes a S. M., 1573, en Levillier (1921-1926, VII: 139).

[76] Licenciado Matienzo a Su Magestad, 1573, en Levillier (1918-1922, II: 465).

[77] Licenciado Matienzo a Su Magestad, 1573, en Levillier (1918-1922, II: 466). Matienzo contabilizó 204 tributarios, cifra que corresponde aproximadamente al número de familias. Para cuando la tasa formal de Toledo se elaboró, aparentemente se había agregado más gente, ya que la tasa enlista 279 tributarios. Ver Cook et al. (1975: 33). Con el tiempo la reducción vino a llamarse Moromoro, como el repartimiento, en vez de Villanueva.

[78] Licenciado Matienzo a Su Magestad, 1573, en Levillier (1918-1922, II: 466).

defendido con anterioridad, pero que Toledo había rechazado porque prefería ajustarse a la regla tradicional que sostenía que los sacerdotes eran los únicos no nativos a los que se permitía residir en las comunidades indígenas[79]. El hecho de que Matienzo violara esta regla a pesar de las indicaciones del virrey, sugiere la relativa autonomía con la que actuaban los visitadores.

Sin embargo, es revelador que Matienzo terminara su informe sobre esta reducción quejándose de que en el último momento, había perdido todo el control sobre el proceso. Un fraile agustino licencioso había montado en cólera cuando Matienzo retiró los cepos donde el religioso solía castigar a los lugareños cuando lo desobedecían. El fraile había llegado a convencer a los colegas de Matienzo, en la Audiencia de Charcas, de que revocaran muchas de las decisiones del visitador. Al respecto, Matienzo indicaba que el fraile conseguiría «revocar todo lo que yo [Matienzo] había hecho, lo cual dijo e hizo para cobrar autoridad con los indios»[80]. Este no fue un caso único ya que Matienzo se quejaba de que otra reducción que él había fundado, estaba en peligro, porque un español reclamaba ser el dueño de la tierra donde se ubicaba y había interpuesto un recurso de apelación[81].

Las luchas de Matienzo revelan que incluso los visitadores más motivados y con mejores contactos, no podían controlar el proceso de crear reducciones tal y como establecían las instrucciones de Toledo. En el caso de Moromoro, Matienzo había iniciado un proceso para crear una nueva entidad municipal a partir de una antigua. Pero una vez que había trazado la plaza y las calles, otros actores habían entrado en escena. De este modo, si bien se crearon nuevos pueblos como resultado de la visita general, esto se hizo a través de un proceso más caótico e indocumentado del que Toledo había contemplado. El control total era ilusorio.

Un proceso incompleto

Los visitadores de Toledo comenzaron el proceso de reasentamiento, pero no lo completaron. Se conservan evidencias de muchos lugares donde los visitadores ubicaron reducciones, les pusieron nombres, condujeron el trazado de sus calles e incluso le asignaron solares a las familias. No cabe duda de que solo algunos visitadores hicieron esto. Otros apenas supervisaron la construcción de una iglesia, casa de cabildo y algunas residencias familiares. Solo los visitadores más concienzudos, se quedaron para confirmar que la gente realmente se había

[79] Matienzo (1967[1567]: 83).

[80] Licenciado Matienzo a Su Magestad, 1573, en Levillier (1918-1922, II: 473).

[81] Licenciado Matienzo a Su Magestad, 1573, en Levillier (1918-1922, II: 475).

trasladado a sus nuevas casas. En este sentido consideramos importante hacer hincapié en que no existe documentación que indique que ningún visitador hiciera destruir los antiguos asentamientos, tal y como Toledo lo había estipulado.

A los visitadores no les convenía intervenir con demasiada agresividad en los patrones de asentamiento andinos. A largo plazo lo que se quería era maximizar el tributo y por lo tanto su interés radicaba en la viabilidad económica de las comunidades. Incluso a corto plazo, el ser agresivo con relación al reasentamiento significaba para los visitadores afrontar más costos que beneficios. El visitador gozaba de tiempo, dinero e influencia limitados para persuadir a las autoridades indígenas y españolas, para que lo ayudaran con sus diferentes proyectos. Era absolutamente necesario que le presentara a Toledo un censo terminado, mientras su labor judicial preveía el pago de multas y costos, pero el tiempo que invertían en fundar reducciones no les ofrecía ninguna recompensa inmediata.

Algunos visitadores, tras finalizar la reducción general, escribieron sobre lo que habían logrado, en especial aquellos que después sirvieron como corregidores de los territorios que habían visitado. En una carta al rey en 1575, Juan Maldonado Buendía se jactaba de su éxito consolidando 226 caseríos en 22 reducciones en la provincia de Colesuyo[82]. En la década de 1580, Pedro Mercado de Peñalosa, visitador y después corregidor de Pacajes, incluyó algunos datos sobre la reducción en un informe (relación geográfica) sobre su provincia, presentado en respuesta a un cuestionario real[83]. Sin embargo, lo que sorprende es lo poco que los visitadores contaban acerca de su trabajo. Años después de finalizar su labor, algunos de ellos presentaron probanzas de méritos detallando sus servicios. Mientras que en la mayoría de las probanzas describían detenidamente el servicio militar brindado al rey, su papel en la reducción general era completamente ignorado o mencionado tan solo de pasada. Aparentemente, no lo consideraban algo de lo que vanagloriarse[84]. A diferencia de los corregidores Maldonado Buendía

[82] Carta del visitador Juan Maldonado Buendía al rey, Lima, 25 de marzo de 1575, en Málaga Medina (1989: 229-230).

[83] Relación de la provincia de los Pacajes, en Jiménez de la Espada (1965, I: 334-341, ver 335).

[84] Ver por ejemplo Probanza del Bachiller Moreno Vellido, 1576, AGI, Lima 314; Probanza del Bachiller Juan Martínez Altamirano, Chucuito, 24 de enero de 1580, AGI, Charcas 142; Probanza de Damián de la Bandera, 6 de mayo de 1586, AGI, Charcas 42; Probanza de Juan de Salas Valdes, 1593, AGI, Escribanía 500A, ff. 75r-83r. Ni en el informe al rey de Juan de Matienzo sobre sus propios logros, ni en la probanza que su hijo preparó después de su muerte, se menciona su trabajo en el proyecto de repoblamiento. Ver Carta á S. M. del licenciado Matienzo, con relación de sus servicios, La Plata, 14 de octubre de 1576, en Levillier (1918-1922, I: 400-405); Información de méritos y servicios del licenciado Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas desde 1561 a 1579, hecha a pedido de su viuda e hijos, La Plata, 19 de enero de 1580, en Levillier (1918-1922, II: 517-549).

y Mercado de Peñalosa, quienes tuvieron la oportunidad de supervisar el desarrollo posterior de las reducciones, la mayoría de visitadores probablemente terminaron la inspección antes de que el proceso del repoblamiento hubiera llegado muy lejos.

La construcción de las reducciones fue un proceso muy lento. En un litigio de 1586, un cacique de Cochabamba describía un sitio designado por un visitador para una reducción, donde todavía no se habían construido más que apenas dos o tres casas[85]. En 1588, un cura se quejaba que muchos pueblos todavía tenían que reubicarse e incluso faltaban por construirse muchas iglesias[86]. En 1600, un funcionario franciscano escribía que en una reducción, que se había fundado en un buen lugar en la diócesis de Arequipa, «[el pueblo de Pocsi] se comenzó a edificar, algunas casas están acabadas otras a medio hacer y otras empezadas [...] y los indios en los antiguos poblezuelos y quebradas [tienen] tan ruines caseríos que no es posible entrar a ellos»[87].

Sin embargo, las poderosas figuras de la sociedad andina —caciques, curas españoles y corregidores— tenían incentivos para continuar estableciendo las reducciones. Los curas, naturalmente, querían mantener a sus feligreses donde pudieran observarlos y los corregidores querían saber dónde localizar a los tributarios. Con respecto a los caciques, a estos les interesaba tener un punto fijo hacia donde canalizar el flujo del tributo y desde donde canalizar la autoridad estatal sobre ellos. Sin embargo, nadie tenía interés en confinar a los indígenas en las reducciones. Su acceso a la tierra y a los rebaños era esencial para la economía. Incluso los curas, si no querían un enfrentamiento perpetuo, estaban dispuestos a darles cierta privacidad a sus feligreses.

Con el tiempo, se establecieron la mayoría de reducciones y durante sus primeros años algunas se convirtieron en la única o principal residencia de su gente. Otras, sin embargo, eran centros administrativos y religiosos, más que poblacionales. Independientemente del porcentaje del proceso que fue supervisado personalmente por los visitadores, las reducciones se recordaban como una creación del virrey

---

Por otro lado, en la probanza de Cristóbal de Albornoz, se refirió a su trabajo como visitador eclesiástico en las provincias de Chinchaysuyo, aunque brevemente: «[Albornoz] las hizo reducir, y puso dotrina en ellas y las visitó con mucha rectitud [...]». Ver Informaciones de servicios, Cuzco, 1584, en Millones (1990: 204).

[85] Testimonio de Alonso Yucra sobre la reducción de Hormire, 26 de agosto de 1585, en Don Juan Uno, cacique de Tapacari, contra Gerónimo Chiriguana, cacique de Tapacari, sobre tierras de Moyapampa, 1584, AHC, Expedientes Coloniales 30, ff. 580-671, ver f. 668r.

[86] Gose (2008: 136).

[87] Procurador del convento de San Francisco de Lima al virrey, 15 de enero de 1600, en Gutiérrez (1993: 28).

Francisco de Toledo, factor que oculta su lento crecimiento y los patrones de movimiento poblacional que caracterizaron a la sociedad andina antes, durante y después de la campaña del virrey.

La creación de las reducciones fue gradual, con altos y bajos, y nunca se llegó a completar. Aunque las reducciones sobrevivieron —muchas o la mayoría de ellas todavía están en pie— nunca fueron los únicos lugares donde vivía la gente andina. Los patrones de asentamiento variaron mucho según las épocas y regiones y los datos históricos son irregulares. A lo largo de toda la historia virreinal, una reducción podía albergar a la mayoría de la población afiliada a ella, podía estar casi vacía, o podía adquirir una población de españoles y mestizos, que convivieran con los residentes indígenas. Las reducciones, cualquiera que haya sido su tamaño, tenían iglesias parroquiales, cabildos y casas de los caciques. Muchos de los que vivían fuera de la reducción llegaban en ocasiones puntuales, como religiosas o la instalación del cabildo del año nuevo, y se alojaban en casas que permanecían vacías el resto del año. En casos como este, la reducción podía considerarse un centro ritual. Las reducciones, llenas o vacías, ejercían autoridad sobre la mayoría de la población rural de los alrededores. Escobedo Mansilla señala que la reducción general le dio «una forma definitiva a la estructura política y administrativa de las comunidades indígenas» —el marco político en el que se desarrolló la historia de la república de indios durante los siguientes cuatrocientos años[88].

Reducción y gobernabilidad

En los Andes, donde el gobierno virreinal siempre había interactuado con los indígenas a través de diversos niveles de intermediarios, Toledo trató de establecer una nueva relación, sin mediación entre el Estado y la sociedad. Este nuevo modelo de gobierno y los ambiciosos objetivos de la reducción general de indios, fueron completamente innovadores para su época. La reducción general anticipó lo que el politólogo James Scott denomina el «alto modernismo autoritario»[89].

Según la influyente formulación de Foucault, la forma del estado europeo empezó a cambiar en el siglo XVI, cuando la Reforma y la Contrarreforma coincidieron con el desarrollo de la monarquía moderna[90]. Dos modelos de autoridad, anteriormente distintos, se reunieron en este período: el antiguo modelo pastoral

[88] Escobedo Mansilla (1997: 60). Ver también Spalding (1984); Penry (1996); Saignes (1999); Zagalsky (2009).

[89] Scott (1998).

[90] Foucault (2011; 1991).

de la Iglesia, donde el sacerdote le seguía el rastro a cada miembro de su rebaño, y un cuerpo de pensamiento sobre cómo un monarca soberano debía calcular y ordenar toda la fuerza del Estado. La fusión de los dos modelos de autoridad, el sagrado y el civil, resultó en una atención simultánea al sujeto individual y a la colectividad; una forma de gobierno que Foucault llamó «tanto individualizador como totalitario». Este fue el primer paso, en el largo desarrollo de una teoría del Estado para la cual Foucault acuñó el término «gobernabilidad», donde el papel del gobernador cambió, pasando de ser un actor pasivo de administración de justicia, a ser parte de un proyecto activo de ingeniería social. Él conectó este cambio a un nuevo cuerpo de leyes que apareció en los siglos XVI y principios del XVII, destinado a regular los hábitos cotidianos de los individuos, llamado *Policey* o *Polizei* en alemán, *police* en francés, y *policía* en castellano. La monarquía española, que algunos han tachado de retrógrada, muy pronto experimentará también con nuevas concepciones de gobernabilidad[91].

James Scott señala que el «alto modernismo autoritario» fue la culminación de una forma de la gobernabilidad, en la cual la idea de un Estado que todo lo ve, con plena responsabilidad por las vidas de los ciudadanos, condujo a algunos de los peores crímenes del siglo XX[92]. Sin embargo, mucho antes de que estas ideas maduraran en Europa, el virrey Toledo las llevó a su periferia más alejada, mediante los censos universales de la visita general y la agresiva ingeniería social de la reducción. En el nombre de la ley divina y la civilización humana, la reducción general de indios abrió el camino a una concepción del poder estatal, que fue adelantada a su tiempo.

Sin embargo, para Toledo este estilo de gobierno no era nada nuevo: él creía que estaba restaurando políticas que los incas habían ideado mucho antes de la llegada de los españoles, las cuales, aunque hubieran sido tiránicas en Europa, eran necesarias en el Perú. Estas afirmaciones, además de racistas, eran interesadas. La idea de que los indígenas eran débiles y que los españoles debían seguir el

[91] Axtmann (1992); Castro-Klarén (2001). Los teólogos españoles jugaron un papel muy importante en el Concilio de Trento (1545-1563), que actuó como divulgador de las nociones de gobernabilidad, en el que los prelados católicos alentaron a los gobernantes para que rastrearan de cerca a sus súbditos y que ajustaran sus vidas a los estándares normativos. Ver Châtellier (1997: 13); Poska (1998); Rico Callado (2003).

[92] En su largo desarrollo, la gobernabilidad ha adquirido formas tanto autoritarias como liberales. El estudio de la gobernabilidad colonial ha enfatizado más su forma liberal, basada en el utilitarismo del siglo XIX, y la sutil influencia «capilar» de las ideologías hegemónicas, prestando menos atención a las brutales campañas narradas por James Scott. Ver Scott (1995: 200-203, 211-214); Comaroff (1998); Dean (1999: 95); Cooper (2005: 146).

ejemplo de los gobernantes prehispánicos, que los vigilaban y los gobernaban con mano dura, tenía raíces en una imagen europea de sociedades bárbaras «serviles».

Se suponía que las reducciones, por primera vez, expondrían directamente a las familias individuales al gobierno colonial, pero en realidad alteraron muy poco la cadena de mando a nivel local. Los censos periódicos llevaban la cuenta de los tributarios indígenas por nombre, aunque la gente pagaba tributo colectivamente a través de sus ayllus y repartimientos, de manera poco transparente. Los funcionarios virreinales tasaban el tributo de acuerdo al número de tributarios, pero en la práctica, cada tributario no siempre pagaba un monto fijo; en realidad, los caciques y principales prorrateaban el tributo según su propio juicio, lo recolectaban lo mejor que podían y subsanaban la diferencia con fondos de la comunidad. Toledo quería reducir a los caciques a meros asalariados, pero él y sus sucesores rara vez intervenían en las sucesiones de los caciques, sabiendo que ellos necesitaban legitimidad ante los ojos de sus súbditos para hacer su trabajo. De este modo la unidad gobernable siguió siendo la comunidad, no el individuo.

El balance del gobierno directo e indirecto creado por la reducción general tiene afinidades con el colonialismo moderno. Los investigadores de la historia africana y asiática contemporánea, bajo el colonialismo inglés y francés, tradicionalmente han percibido una evolución hacia la gobernabilidad. Según estos estudios, los primeros administradores coloniales gobernaban a través de jefes indígenas, conservando las leyes tradicionales, y recaudaron ingresos mediante impuestos colectivos —las pautas del gobierno indirecto—. Más tarde, los administradores introdujeron censos, impuestos directos y agentes locales para regular la vida de la gente —las pautas de la gobernabilidad[93]—.

Sin embargo, estudios recientes han demostrado que la historia fue más desordenada. En realidad, las instituciones aparentemente tradicionales duraron casi hasta el final de la colonia, a mediados del siglo XX, coexistiendo con otras aparentemente más modernas. Como señala Frederick Cooper: «los estados coloniales no necesariamente querían o necesitaban ver súbditos individuales con relación al Estado [...], [cuando esos súbditos] pertenecían a tribus y podían ser gobernados a través de la colectividad». Dichas colectividades, aunque poco transparentes para el Estado, tenían la ventaja de pagar impuestos y mantener el orden con poco esfuerzo por parte de los gobernantes[94].

[93] Scott (1995).

[94] Cooper (2005: 143).

Ni el gobierno indirecto ni la gobernabilidad ofrecen un panorama completo del colonialismo contemporáneo, ni mucho menos del siglo XVI. Dentro del marco del gobierno indirecto parcial y del «respeto» por el derecho consuetudinario de los hindúes, los británicos extendieron su control sobre el subcontinente y su gente a fines del siglo XIX y principios del XX. Gran Bretaña osciló entre impulsos hacia la gobernabilidad y el gobierno indirecto, combinándolos de manera compleja —tal y como lo hizo Toledo en el Perú[95]—. En las diferentes colonias británicas, así como en las francesas y alemanas, estos dos impulsos se mantuvieron en una tensión dinámica[96]. Al escribir sobre el África colonial, John Comaroff describe una combinación de formas de gobierno, aparentemente tradicionales y modernas, que fue «no sistemática, turbia [e] incoherente»[97].

Los colonizadores modernos probablemente no estudiaron el ejemplo del Perú español del siglo XVI, pero los paralelos son notables. Sería un error igualar la España de comienzos de la edad moderna, a la Francia y la Gran Bretaña del siglo XX. Sin embargo, los resultados fueron similares: una combinación no sistemática de gobernabilidad y gobierno indirecto, que creó un equilibrio entre explotación y supervivencia. En esto, la reducción general de indios estableció patrones que reaparecieron en futuras empresas coloniales.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A.
1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.

Axtmann, Roland
1992 'Police' and the Formation of the Modern State: Legal and Ideological Assumptions on State Capacity in the Austrian Lands of the Habsburg Empire, 1500-1800. *German History* 10(1): 39-61.

Burns, Kathryn
2010 *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru*. Durham: Duke University Press.

Castro-Klarén, Sara
2001 Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guaman Poma. En Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, pp. 143-171. Durham: Duke University Press.

[95] Mantena (2010: 9).
[96] Mantena (2010: 172-176); Steinmetz (2003); Trumbull (2005).
[97] Comaroff (1998).

Charles, John
2010 *Allies at Odds: The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Châtellier, Louis
1997 *The Religion of the Poor: Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, c. 1500 - c. 1800*. Brian Pearce (tr.). Cambridge: Cambridge University Press.

Coello de la Rosa, Alexandre
2001 Discourse and Political Culture in the Formation of the Peruvian *Reducciones* in the Spanish Colonial Empire (1533-1592). Tesis doctoral. State University of New York at Stony Brook.

Colección de Documentos Inéditos
1864-1889 *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias*. 42 vols. Madrid: Imprenta Española.

Comaroff, John
1998 Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Factions, Fragments, Facts and Fictions. *Social Identities* 4(3): 321-362.

Cook, Noble David, Alejandro Málaga Medina y Thérèse Bouysse-Cassagne (eds.)
1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cooper, Frederick
2005 *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.

de la Puente Brunke, José
1992 *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial*. Seville: Diputación Provincial de Sevilla.

Dean, Mitchell
1999 *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage.

del Río, María de las Mercedes
1995 Estrategias andinas de supervivencia: el control de recursos en Chaqui. En Ana María Presta (ed.), *Espacio, etnías, frontera: atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, siglos XV-XVIII*, pp. 49-78. Sucre: Antropólogos del Surandino.

Durston, Alan
1999 El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales. *Revista de Historia Indígena* 4: 75-101.

Escobedo Mansilla, Ronald
1997 *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

Espinoza Soriano, Waldemar
1972 Copacabana del Collao: un documento de 1548 para la etnohistoria andina. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 1(1): 1-16.

Foucault, Michel
1991 Governmentality. En Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, pp. 87-104. London: Harvester Wheatsheaf.
2011 Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'. En Sterling M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 2, pp. 223-255. Cambridge: Cambridge University Press.

Fraser, Valerie
1990 *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyalty of Peru, 1535-1635*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gade, Daniel W. y Mario Escobar
1982 Village Settlement and the Colonial Legacy in Southern Peru. *Geographical Review* 72(4): 430-449.

Gómez Rivas, León
1994 *El virrey del Perú don Francisco de Toledo*. Toledo: Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos.

Gose, Peter
2008 *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.

Gutiérrez, Ramón
1993 Las reducciones indígenas en el urbanismo colonial: integración cultural y persistencias. En Ramón Gutiérrez (ed.), *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*, pp. 11-63. Quito: Abya-Yala.

Hanke, Lewis y Celso Rodríguez (eds.)
1978-1980 *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: Perú* (Biblioteca de Autores Españoles 280-286). 7 vols. Madrid: Atlas.

Jiménez de la Espada, Marcos (ed.)
1965 *Relaciones geográficas de Indias: Perú* (Biblioteca de Autores Españoles 183-185). 3 vols. Madrid: Altas.

Levillier, Roberto
1935-1940 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582).* 3 vols. Madrid: Espasa-Calpe.

Levillier, Roberto (ed.)
1918-1922 *La Audiencia de Charcas: correspondencia de presidentes y oidores*. 3 vols. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.
1921-1926 *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI*. 14 vols. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra / Imprenta de Juan Pueyo.

Lissón Cháves, Emilio (ed.)
1943-1947 *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*. 5 vols. Sevilla: Católica Española.

Lohmann Villena, Guillermo
2001 *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Málaga Medina, Alejandro
1975 Las reducciones en el virreinato del Perú (1532-1580). *Revista de Historia de América* 80: 9-42.
1989 *Reducciones toledanas en Arequipa (pueblos tradicionales).* Arequipa: PUBLIUNSA.

Mantena, Karuna
2010 *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*. Princeton: Princeton University Press.

Matienzo, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú (1567).* Guillermo Lohmann Villena (ed.). París: Institut français d'études andines.

Merluzzi, Manfredi
2003 *Politica e governo nel Nuovo Mondo: Francisco de Toledo viceré del Perù (1569-1581).* Roma: Carocci.

Millones, Luis (ed.)
1990 *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Mumford, Jeremy Ravi
2008 Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru: Polo de Ondegardo and the Mitimaes. *Hispanic American Historical Review* 88(1): 5-40.
2012 *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*. Durham: Duke University Press.

Penry, S. Elizabeth
1996 Transformations in Indigenous Authority and Identity in Resettlement Towns of Colonial Charcas (Alto Perú). Tesis doctoral. University of Miami.

Platt, Tristan
1988 Pensamiento político aymara. En Xavier Albó (ed.), *Raíces de América: el mundo aymara*, pp. 365-450. Madrid: Alianza.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (eds.)
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII): historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores / University of St. Andrews / University of London / Inter America Foundation / Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Poska, Allyson M.
1998 *Regulating the People: The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*. Leiden: Brill.

Ramírez, Susan
2005 *To Feed and be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.

Rico Callado, Francisco Luis
2003 Las misiones interiores en la España postridentina. *Hispania Sacra* 55(111): 109-129.

Saignes, Thierry
1999 The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570-1780). En Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 3, *South America*, part 2, pp. 59-137. Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, David
1995 Colonial Governmentality. *Social Text* 43: 191-220.

Scott, Heidi V.
2009 *Contested Territory: Mapping Peru in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Scott, James C.
1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Solano, Francisco de (ed.)
1996 *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana*. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Spalding, Karen
1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

Steinmetz, George
2003 The Devil's Handwriting: Precolonial Discourse, Ethnographic Acuity, and Cross-Identification in German Colonialism. *Comparative Studies in Society and History* 45(1): 41-95.

Tantaleán Arbulú, Javier
2011 *El virrey Francisco de Toledo y su tiempo: proyecto de gobernabilidad, el imperio hispano, la plata peruana en la economía-mundo y el mercado colonial*. 2 vols. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Toledo, Francisco de
1924 Libro de la visita general del virrey don Francisco de Toledo, 1570-1575. Carlos A. Romero (ed.). *Revista Histórica* 7(2): 113-216.
1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. 2 vols. Guillermo Lohmann Villena y María Justina Sarabia Viejo (eds.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Trumbull, George Rea, IV
2005 An Empire of Facts: Ethnography and the Politics of Cultural Knowledge in French Algeria, 1871-1914. Tesis doctoral. Yale University.

Urbano, Henrique
1997 Sexo, pintura de los incas y Taqui Onqoy: escenas de la vida cotidiana en el Cuzco del siglo XVI. *Revista Andina* 29: 207-246.

Urteaga, Horacio H. (ed.)
1920 *Informaciones sobre el antiguo Perú* (Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, serie 2, tomo 3). Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca.

Urton, Gary
1990 *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.

Vargas, José María
1937 *Fray Domingo de Santo Tomás: defensor y apóstol de los indios del Perú*. Quito: Editorial Santo Domingo.

Wernke, Steven A.
2007 Analogy or Erasure?: Dialectics of Religious Transformation in the Early *Doctrinas* of the Colca Valley, Peru. *International Journal of Historical Archaeology* 11(2): 152-182.
2013 *Negotiated Settlements: Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism*. Gainesville: University of Florida Press.

Wightman, Ann M.
1990 *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570-1720*. Durham: Duke University Press.

Yaranga Valderrama, Abdón
1995 Las «reducciones», uno de los instrumentos del etnocidio. *Revista Complutense de Historia de América* 21: 241-262.

Zabálburu, Francisco de y José Sancho Rayón (eds.)
1892-1896 *Nueva colección de documentos inéditos para la historia de España y sus Indias*. 6 vols. Madrid: Hijos de M. G. Herńandez.

Zagalsky, Paula C.
2009 El concepto de «comunidad» en su dimensión espacial: una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI-XVII). *Revista Andina* 48: 57-90.

Zuloaga Rada, Marina
2012 *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperios en Huaylas, Perú (1532-1610).* Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

La cuadratura del círculo y las rendijas del encierro: Política de reducción de indios en los Andes en tiempos del virrey Toledo

Luis Miguel Glave

Nunca mejor dicho, los colonizadores españoles pretendieron «poner puertas al campo» en la política que emplearon para dominar y colonizar a los naturales. El ideal de reducir y concentrar la población rural para poder doctrinarla y administrar su fuerza de trabajo y sus recursos, chocaba con una realidad compleja que se resistía a someterse a esos designios. Dos frenos se encontraron para llevar adelante lo que era un imposible: el desagrado y resistencia que los colonizados manifestaron frente a esos intentos que iban en contra de sus propios ideales de asentamiento poblacional y los factores disruptivos que la propia colonización introducía entre ellos. En los discursos de la colonialidad, siempre se enfatizó en la resistencia de los colonizados, que era tildada como una maña y una perversión. Pero no solo era ese el freno a la reducción del reino. Las nuevas formas de organización de la producción, la circulación y el consumo, implicaron otra cortapisa para congregar y cerrar a las poblaciones de manera ordenada y manejable centralizadamente.

Los indios conocieron el nuevo sistema mercantil y participaron de diversas maneras en él. Ajustaban sus recursos y sus energías en relación a las demandas que se les imponían y a los requerimientos de sus gestiones ante la justicia y ante los propios nuevos negociantes. Ese nuevo universo económico y social, en el que los indios participaban activamente y no como marionetas sujetas a determinaciones externas, fue transformando su forma de vida y poblamiento. Los nuevos cultivos y animales a criar, las formas diferentes de manejar los recursos, los flujos de trabajadores desde la puna a la yunga, que significaron un aumento de las cuotas de los camayos y mitmaquna que eran los operarios permanentes y temporales en las zonas alejadas del núcleo de la etnia, los trabajos en las minas, los desplazamientos para llevar el tributo, la aparición de nuevas heredades de españoles entre las tierras

que antes eran suyas, fueron todos factores que distorsionaron el patrón de organización poblacional. Frente a esto es que comenzaron los debates acerca de la necesidad de las reducciones, aunque siempre se subrayara que era por la necesidad de dar policía y doctrina a los indios que persistían en sus prácticas tenidas por idolátricas, pecaminosas y bárbaras.

La cuadratura del círculo

Fue el virrey Francisco de Toledo el que tomó la iniciativa más ambiciosa para llevar adelante una política general de reducción del reino, que significó una verdadera reforma del sistema colonial desde su base. No fue el primero en intentarlo, pero sí el que lo hizo con toda energía como centro de su política de gobierno. Al hacerlo tuvo muy presentes los ensayos previos y las dificultades que el asunto entrañaba. Cuando presentaba las dificultades en lo de la reducción de los indios, que tenía como «el negocio más grave del reino», se esmeraba en subrayar las resistencias de los naturales: lo «aborrecían» decía, tanto por no dejar sus ritos y costumbres como por no perder sus emplazamientos vinculados a sus ancestros. Señaló nueve dificultades que se presentaban para llevar adelante la empresa:

> La primera es ver que han pasado tantos gobernadores y tiempos y se han intentado tantas veces y por mandado del rey con graves palabras y persuasiones y nunca ha habido efecto. La segunda es parecer a todas las personas graves y antiguas de la tierra ser cosa imposible y estar persuadidos en esto. La tercera ser muy dificultoso hacer a todo un reino dejar sus casas, lugares, aguas, tierras, temples que a todo género de gentes siempre fue muy dificultoso. La cuarta dejar sus entierros y de sus pasados adoratorios y guacas y tesoros escondidos en ella porque ven han de dejar sus ritos y ceremonias que con ellos tienen. Lo quinto es estar persuadidos que si se mudan pierden la salud y vidas y comodidad de las heredades tan cerca. El sexto sienten mucho el traerlos donde los tenga en atalaya y se ocupen en ser doctrinados en nuestra fe que es cosa sienten por ser gente hecha a vivir como gente silvestre. El séptimo temen los testigos que tendrán para sus borracheras, taquies, idolatrías y los caciques para sus tiranías, amancebamientos y maldades que con los indios hacen. Octavo temen llegarse a caminos y tambos por la vejación y tratamientos malos que de los españoles suelen recibir. El noveno de parte de los gobernadores ha sido impedimento el temor a rebelión entre los indios si los apremiaban y el no haber estado la tierra llana y pacífica lo cual ha sido causa de sobreseer este y otros negocios importantes al reino[1].

[1] Las dificultades en lo de las reducciones de indios (papel atribuible al virrey Francisco de Toledo), sin fecha, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Indiferente 1239.

Pero el virrey estaba dispuesto a lo imposible, debía ser capaz de hallar la cuadratura del círculo. Para ello emprendió un largo viaje de varios años a la parte medular del reino y nombró decenas de comisionados para llevar adelante la visita y vencer por fin todas las resistencias.

Aunque sabemos mucho más acerca de este fabuloso programa[2], todavía podemos hacer algunas observaciones tomadas desde el campo mismo de la visita general y la práctica de sus actores. Algunas observaciones acerca de los pormenores de la visita se pueden extraer del contenido de un extraordinario libro de cuentas[3]. Digamos que ese era como un pretendido punto final a la campaña de visita y reducción general. Es importante señalar que a pesar de la trascendencia de la misión que tuvieron, del volumen de recursos que se movilizaron, del número de implicados y otros elementos que saltan a la vista, no se hicieron juicios de residencia ni se llevó un control de ese largo proceso. Lo que nos ha quedado son unos pliegos que nos hablan desigualmente de los procedimientos de la reducción general, en base a lo que los visitadores y sus receptores detallaron de lo que ingresaron y gastaron durante sus misiones.

Pliegos de visitadores

Es necesario señalar que el visitador y su comitiva no recibieron sueldo de parte del fisco real y tuvieron que autoabastecerse imponiendo multas. Además, los tercios de tributos fueron embargados para los gastos de la reducción. Por ello, las anotaciones respecto a estos rubros en los pliegos de los visitadores, son muy indicativas de la manera como se realizó la reducción.

El licenciado Gómez Hernández fue el visitador de la provincia de Condesuyo. Su receptor fue Hernán Ramírez de Cartagena. El escribano, Juan Gutiérrez de Molina. El cargo de alguacil mayor y protector lo desempeñó el propio Cartagena. El visitador eclesiástico fue el padre Luis Mexía y los intérpretes Hernando Díaz, Pedro de Niça y Agustín de la Bandera. Este era el tipo de elenco o equipo de una visita. Solo falta aquí la figura, que se llegó luego a estandarizar, de los «reducidores» que iban tras la población que se escapaba de las reducciones o que no era hallada donde debía estar, para proceder a poblarla luego de empadronarla. La cuenta del receptor Cartagena comprende básicamente «condenaciones» (multas)

[2] Mumford (2012).

[3] Libro de las cuentas de los visitadores que entendieron en la visita general del Perú desde 1571 en adelante, AGI, Contaduría 1785. Toda la información salvo indicación en nota, proviene de este legajo.

por falta de doctrina, es decir, por no haber puesto doctrinero como las ordenanzas mandaban para cristianizar a los indios. La mayoría de los condenados de la provincia eran vecinos del Cuzco y eran encomenderos. Sin embargo, también hay algunas condenaciones por malos tratamientos a los indios y otros excesos. Algunos condenados sin embargo no eran encomenderos, como el mulato Francisco Álvarez que lo fue por malos tratamientos a los indios. Cuenta aparte se hizo para el escribano Juan Gutiérrez de Molina, que cobraba algunas penas. En este caso, figuran solo tres rubros que son exclusivamente por malos tratamientos a los indios.

Rodrigo Cantos de Andrada fue visitador del distrito de la ciudad de Los Reyes y Huamanga. El escribano fue Cristóbal Díaz (Diez) del Castillo, al que veremos más abajo también. Aquí por ejemplo, en el desagregado de las cuentas, que se hacen al propio Cantos, figura que se le hace cargo por un dinero que le dio Domingo de Vitoria, «reducidor» de los indios de Chilca y Mala. Se trataba de 51 pesos y 5 tomines que declara haber recibido de Vitoria, el cual los cobró de las tercias de los repartimientos, más el salario que le perteneció por el tiempo que se ocupó en la reducción por libramiento del visitador. Un reducidor tenía facultades para cobrar tributos de los indios y hacerse pago directamente de su salario. Caso inverso fue el del escribano del Castillo que en julio de 1581 protestó por su salario adeudado. Sirvió como escribano en las visitas de Lima, Huamanga y Huánuco, sacando razón de ellas con las posibilidades de los indios para las tasas de los tributos y trabajó en esto en total seis años, cuatro en las visitas y dos en las razones. Se le debía el salario que debió provenir de multas y cobros que los visitadores hicieron a los encomenderos por cobrar más tributos y tasas o cobrarlas en partes diferentes a las que habían de cobrar[4].

Otros participaron en la visita de Cantos, como Hernando Jaramillo, alguacil mayor y protector de la misma, y el aludido escribano Cristóbal Díaz del Castillo. Eran parte del elenco visitador pero hay pagos al parecer extraordinarios, como el que se hizo a Alonso de Tobar de 78 pesos que en enero de 1574 cobró de las condenaciones aplicadas para gastos de justicia, porque por orden del visitador fue a los pueblos viejos del repartimiento de Huarochirí a hacer volver los indios que habían huido de las nuevas reducciones. No siempre fueron necesarios, pero se repitieron estos casos de reducidores que debían presionar a los indios para que volviesen a los pueblos nuevamente formados. Tobar también cobró 60 pesos de los mismos fondos porque fue a visitar los pueblos de las nuevas reducciones

[4] Memorial de Cristóbal Diez del Castillo, 1581, AGI, Lima 131.

del repartimiento de Tarama y a recoger los indios que de ellos andaban ausentes. Tobar era un empleado multifacético y debía conocer muy bien la vida de los indios. También se registra otro pago a Tobar por treinta pesos que en junio de 1573 cobró por cierto tiempo que se ocupó con el visitador Cantos por intérprete de la visita del distrito de Huamanga. Se trataba de una zona multiétnica y eso debe explicar que en este caso, hubiese varios traductores registrados en las cuentas. Hubo otros lenguas, como Juan de Almonte Gavilán al que se le pagaron doce pesos en diciembre de 1572 por veinticuatro días que sirvió de tal en la visita de los indios soras. Otro lengua fue necesario para la visita de los soras; fue Juan Pérez de Reinoso que sirvió por un mes. Dos traductores más aparecen en las cuentas, Alonso Hernández y Gonzalo Díaz que sirvieron dos meses y veintidós días, no dice dónde, pero el pago es por solo veinte pesos.

Las cuentas de Cantos tienen algunos detalles que otras no tienen y nos hablan de otras fuentes de financiamiento y de la potestad de los visitadores como jueces de amplia jurisdicción. Por ejemplo, en enero de 1574 condenó a ciertos caciques e indios principales del repartimiento de Huarochirí en 78 pesos de plata corriente porque, dejando los pueblos donde estaban reducidos, se habían vuelto a sus pueblos viejos y cobró de ellos esa condenación y la aplicó para los gastos de la visita. En enero de 1573 recibió quince pesos y seis tomines corrientes por la condenación que hizo a los indios quichuas de la encomienda de don Antonio de Ribera por cinco botijas de vino que les tomó, cuando las llevaban cargadas para el padre Pero Méndez que estaba en su doctrina. A un Felipe de Segovia lo condenó por cinco botijas de vino que llevaba cargadas por indios, las cuales se vendieron a cuatro pesos y medio. También descargó cincuenta pesos (siempre en plata corriente) que en marzo de 1572 dio a los caciques de Huarochirí, los cuales él había cobrado por bienes de don Diego de Carvajal su encomendero, y por cuanto se averiguó que esos pesos pertenecían a los indios y su comunidad.

Jerónimo de Silva fue visitador del distrito de Huamanga y valle de Jauja. A su muerte lo sucedió Pedro de Mercado. El receptor de ambos fue Diego Beltrán de Caizedo. Silva fue nombrado el 24 de octubre de 1570 y empezó su visita en Huamanga el 23 de diciembre de 1570 y hasta el 12 de agosto de 1573 no recibió orden de ingresar en la caja real de la ciudad los procedidos de condenaciones. El escribano de la visita fue Melchor Pérez de Maridueña, un ubicuo personaje que tendría una larga trayectoria posterior como funcionario entre los indios[5] y que ofició asimismo de lengua de la visita. Las cuentas tienen muchos y detallados

[5] Zuloaga Rada (2012: 228 y ss.).

cobros de condenaciones por malos tratamientos, cargas de indios y cosas parecidas a las que vimos en las cuentas de Cantos. Aquí sin embargo se enfatiza en el asunto de los abusos que se cometían en la circulación mercantil. El arriero Martín Pérez fue condenado en cuarenta pesos corrientes por cargar indios y cinco más por haber tratado mal a un indio de Chinchacocha, cinco por maltratar a Diego Malcarco indio de Jatunjauja, cinco por haber «rescatado» (realizado transacciones comerciales forzadas) con indios. Un mercader, Gabriel de Pliego fue condenado en cuarenta pesos también por cargar indios. Un Francisco Pérez fue condenado en treinta pesos por cinco sentencias que se dieron por malos tratamientos. Alonso de Palma pagó de pena otros cinco pesos por haber vendido vino a indios. Las cuentas anotan montos similares por cargas de productos que hacían los indios pero también Antonio de Valaguera fue condenado en veinte pesos por azotar un indio y Francisco González en cinco por el mismo motivo. Mayor pena recibió sin embargo un vecino, Baltazar de Hontiveros, por maltratar caciques además de indios: cien pesos. Otros vecinos fueron condenados igualmente en la lista probablemente por los mismos motivos y ochenta pesos pagó Francisco de Argumedo por cargar indios con azogue. En el periodo de la visita se cobraron 1551 pesos en plata ensayada y 481 en corriente por estos conceptos.

Pero otros rubros alimentaban las condenaciones dedicadas a gastos de la visita general. Por ejemplo, los principales de Luringuanca pagaron algo más de 36 pesos por amancebados. Encontramos así nuevamente evidencias de las funciones de jueces que tuvieron los visitadores. Los montos procedían del número de días de salario de alguno de los funcionarios que se pagaban con esto.

Cuando se le hacen los cargos a Caizedo de lo que entró en su poder, se hizo un pliego especial por cobros que llamaron «cosas extravagantes», como venta de caballos mostrencos, bienes de un clérigo y un cohecho. El cohecho es muy interesante. Se hizo cargo a Caizedo de cuarenta pesos y seis tomines de oro en polvo y 188 pesos y cinco tomines en plata corriente, los cuales procedían del cohecho que los indios del pueblo de San Pedro de Llacuas del repartimiento de Luringuanca dieron al visitador, para que no los mudase de su pueblo. Es destacable que los indios hicieran una gestión semejante, pero también lo es que esta no siguiera su curso e incluso, se denunciara y penara. Esos pesos se pagaron al escribano de la causa por las costas del proceso que sobre ello se hizo.

En estas cuentas aparece el visitador eclesiástico que en este caso fue el licenciado Roque Sánchez de Merlo, al que se le pagó su salario. Por su parte, Maridueña tuvo comisiones especiales por las que cobró, como unas averiguaciones y autos que ante él se hicieron tocantes a la «comunidad» del valle de Jauja.

Los lenguas o intérpretes que usó Silva fueron también varios. Bernabé Martínez, Francisco Romero y Francisco Martínez cobraron 308 pesos en plata ensayada procedentes de condenaciones en cuenta de sus salarios. Miguel Romero cobró 66 pesos ensayados por su servicio de lengua en el valle de Jauja. También 42 pesos que cobró por su trabajo don Pedro Quiçu Yupangui en el mismo valle. Otra vez Bernabé Martínez y Francisco Romero cobraron 29 pesos ensayados.

Hubo algunos gastos que dicen de las necesidades del negocio: Miguel Romero no solo servía de lengua, se le pagaron cuatro pesos por unos grillos que vendió para traer en la visita y dos pesos y un tomín se pagaron al indio Alonso Guacraxari por unas cadenas de hierro y una barreta que se le compraron para hacer prisiones para la visita. Los visitadores fueron pues jueces y ejecutores.

Álvaro Ponce de León oidor de Lima, a pesar de que estuvo entre los críticos de la visita, fue visitador del partido de la ciudad. Su receptor fue el anteriormente aludido Cristóbal Díaz del Castillo, que fue también su escribano. Hay que notar que en esta visita, Rodrigo Cantos de Andrada, visitador múltiple luego, figuró como alguacil mayor. En las condenaciones, que son siempre de poca monta, figuran vecinos de la Villa de Valverde y los corregidores de Pisco, Chincha e Ica, además de otras personas de las que solo da su nombre. Como se ve, estos visitadores y jueces podían ejercer su jurisdicción sobre las propias justicias nombradas en las provincias.

Alonso Santoyo fue visitador de la inmediación de la ciudad de los Reyes. El escribano era Pedro de Entrena (Estrena) que luego cumpliría destacado papel en la visita de Toledo en Cuzco. Es interesante notar que Ordoño de Valencia, que veremos enseguida como visitador en Cuzco, figura aquí condenado por falta de doctrina a sus indios de Barranca. Para ubicar el área de la visita digamos que Santoyo condenó a Hernando de Torre vecino de Huánuco y encomendero de Marca y Huaraz en 1967 pesos ensayados por seis años y siete meses de falta de doctrina de un sacerdote a trecientos pesos por año. Condenó también al capitán Jerónimo de Aliaga encomendero de Recuay (Racuay) con el mismo concepto y pena. También condenó a los encomenderos de Moro y de Huarmey y al encomendero Juan de Cadahalso. El grueso de las condenaciones aplicadas a penas de Cámara provino de malos tratamientos a los indios, en que resultaron condenados personajes que no eran encomenderos y cuando se los menciona, aunque no se dice la razón de la condena, debe ir por el mismo tema. Los montos aplicados a gastos de visita también provenían de malos tratamientos como los cien pesos que se pusieron a Hernando de Torres, vecino de Huánuco, por los maltratos que hizo a sus indios. Algunos montos provinieron de las penas que impuso como juez de residencia al corregidor de Recuay.

Juan Maldonado Buendía fue el visitador del partido de Arequipa por la costa y mitimaes (mitmaquna) de Collesuyo y al parecer, luego de su visita, debió rever lo que había hecho por orden de Toledo. Se quedó con las tercias de encomiendas que cobró sin orden expresa, para pago de su salario. Los repartimientos en cuestión fueron Tarapacá, Pica y Loa, Tacana, Pocosi. Estos indios debieron pagar un tomín especialmente para la fabricación de la iglesia del Cuzco. Hay muchas condenaciones por malos tratamientos a los indios.

Además de las cuentas del licenciado Juan de Matienzo que analizamos separadamente, y las de Juan de Hozes visitador del distrito del término de la ciudad de Trujillo que son menos claras que unos autos de su visita que han merecido ya la atención de los investigadores[6], otras que figuran en el elenco de este libro ofrecen menos pormenor y algunas son evidentemente descuidadas. Francisco Álvarez Cueto visitador del distrito de Cajamarca, Guambos y Guamachuco y los llanos hasta el término de Lima dejó las suyas incompletas. Juan de Palomares visitador de Andahuaylas hasta Parinacocha y otras partes de Huamanga y su receptor Domingo López de la Renaga, ofrecen pocos datos nuevos. Juan Maldonado Buendía también visitador en el distrito de la ciudad de Los Reyes hizo unas cuentas poco prolijas, sin datos; por lo menos sabemos que visitó Mama. Diego Barrantes y Perero visitador del valle de Yucay y distrito de la ciudad del Cuzco, otro tanto. Como Juan de Fuentes visitador del partido de Huánuco, Pedro Valdés visitador de los términos de Arequipa, Acarí, Atiquipa y Mages, y Juan de Narváez visitador del partido de Loja, Zamora y Jaén.

Luego aparecen visitadores que se nombraron transcurridos unos años del inicio de la visita y particularmente se detienen las cuentas en la cobranza de los tercios de tributos que se habían descontado a los indios para gastos de la reducción y que luego se ordenó entrasen en las cajas para el pago de los gastos de la visita. En 1575, Diego Nuñez Bazán era visitador de las provincias de Paria, Carangas, Quillacas Asanaques y Uruquillas. Entregó 12 827 pesos y siete tomines ensayados el 9 de marzo de 1575 por las tercias partes que dieron los indios. Hay que tener presente que esta provincia había sido visitada antes por Gil Ramírez Dávalos cuyas cuentas no figuran aquí. Corría el año 1575 y Diego Barrantes y Perero era entonces visitador de La Paz. Continuaba la visita que había empezado Antonio de Lezcano y también debía hacerse cargo de cobrar las condenaciones que hizo Francisco de Cáceres en Omasuyo y otros repartimientos, que no podía hacer por estar preso, problemas y peripecias de las que por lo menos este comisario no escapó.

[6] Ramírez-Horton (1978).

Por otro lado, Gonzalo de Leiva era visitador de los Pacajes y Juan Ramírez Zegarra visitaba Chucuito.

De la labor de Zegarra nos queda un registro que tiene singularidad e ilustra las contradicciones que entre los propios indios desató la visita. Se trata de una «batalla» que se produjo entre los indios de Paucarcolla contra los de Atuncolla. Zegarra relató que en la visita «por cierta causa que resultó contra Gabriel de Ensinas por haber dado favor y ayuda a los indios de Paucarcolla en una batalla que dieron a los indios de Atuncolla, de que murieron algunos indios y salieron otros heridos, le condenó en un mil pesos de plata ensayada». Ensinas apeló ante la Real Audiencia de La Plata que confirmó la sentencia pero lo condenó solo a doscientos pesos. Zegarra devolvió de sus fondos el dinero por haberlo ya pagado a los oficiales. Por eso pidió su restitución.

En las cuentas del receptor Juan Enríquez en la visita de Ordoño de Valencia a las parroquias del Cuzco, aparecen algunos detalles nuevos. El escribano de la visita fue Juan López de Arrieta, Juan de Andueça lengua, mientras que Pedro de Sanctangel cobró noventa pesos corrientes «por el modelo y pintura de la ciudad del Cuzco». Se trata de reducciones de indios yanaconas que poseían en la ciudad encomenderos de distintas partes de la región. Por ejemplo, las faltas de doctrina se cobran a Pedro Alonso Carrasco por «sus indios», Juan de Pancorbo por sus yanaconas de la parroquia de San Cristóbal, el capitán Alonso de Hinojosa por los suyos que se pasaron a la parroquia del Hospital y Jerónimo Costilla por los que tenía en la parroquia de San Sebastián.

Estos yanaconas tuvieron o pretendieron tener un origen anterior a la conquista y que se habían hecho servidores de los encomenderos. Eran muchos de ellos indios que pretendían nobleza o privilegios por los servicios que habían dado en la conquista. Hubo yanaconas de este tipo en otras ciudades también como Arequipa, La Paz, La Plata y Potosí. A todos se les redujo. No pagaban tributo y lo que la visita hizo fue imponérselos. Estaban además dispersos entre la ciudad y muy diversas estancias y se les agrupó en las parroquias.

Por el interrogatorio de la visita a los yanaconas del monasterio de la Merced en 1572, confirmamos como objetivo primordial de la visita de Valencia encontrar los abusos que se cometían contra los indios. En 1572 el visitador indagó por el trabajo que los indios dieron a los frailes y desde cuándo. Por sus quipos, los indios pormenorizaron los servicios de por lo menos dos generaciones, para la edificación del templo, trayendo tablas y maderos, piedras de la fortaleza de la ciudad, tejas, ladrillos y yeso. Además labraron tierras del convento y sirvieron en el mismo.

Viajaron a Huamanga y Lima para traer pertenencias necesarias al establecimiento de los frailes. Trabajaron sacando oro de Carabaya y buscando plata y guacos en la plaza del Cuzco. No lo dice el expediente, pero no recibían pago por ese trabajo. Los indios marcaban la historia de su vínculo con los mercedarios en las batallas más importantes de las guerras civiles, cuando al parecer comenzaron sucesivamente a servir distintos grupos de yanaconas con ellos y estuvieron desde luego en el servicio del bando del rey. No habla este vínculo de que recibieran tierras a cambio, como solía suceder con el yanaconaje, solo doctrina y sermones. Los yanaconas estaban concentrados en algunas estancias cercanas y en la ciudad en la parroquia de Belén. El expediente no habla de los resultados de la visita ni del tributo, pero ellos debieron pasar por lo mismo que los otros yanaconas, como veremos en el siguiente caso[7].

Un pleito que en 1575 pusieron los yanaconas de Juan Arias Maldonado nos muestra también la naturaleza de estas reducciones. Se quejaron de que el virrey los hiciera tributar y suplicaron se les mandase guardar su libertad y que se les dé cédula para que la Audiencia de Los Reyes los desagravie y les haga justicia. Domingo Ros como curador de don Diego Tantacachi curaca principal de todos los yanaconas de Juan Arias Maldonado y Bautista Naupari, Juan Piji, Pedro Achata, Francisco Guaynasulla, Jorge Llacxavilca y Pedro Caruatocto caciques de los yanaconas que están reducidos en Nuestra Señora de Belén, Santiago, el Hospital, San Cristóbal y San Sebastián, parroquias de la ciudad del Cuzco suplicó los liberasen del tributo pues no tienen bienes salvo lo que les da su amo a quien han servido desde la conquista como lo hicieron con la corona.

Notemos que los yanaconas de un encomendero fueron concentrados en varias parroquias, a la vez que se trataba de diversos grupos de servidores, asentados también en varios lugares tanto de la ciudad como en estancias de los alrededores y algunas bastante distantes. Los firmantes representan a los ayllos en los que se dividían los yanaconas de Arias Maldonado: ayllo Cuzco, ayllo Chinchaysuyo, ayllo Collasuyo de Tocra y de esta ciudad, ayllo de Cachicalla, ayllo de Guamancharpa, estancia de Quispiquilla, parroquia de Belén, estancia de Conchacalla, estancia de Cantuti (¿Santuti?) y Puquiura. Los firmantes lo hicieron por ellos y sus indios «de nuestros ayllos, pueblos y estancias que por ser muchos no se expresan en esta petición».

Todos expresaron que Diego Maldonado y a su muerte Juan Arias Maldonado, les habían hecho siempre buenos tratamientos «como si fueran sus hijos» dándoles tierras donde se podían sustentar, ganados, ropa de vestir y solares, donde habían

[7] Barriga (1933-1954, II: 302-307).

vivido sin jamás haber dado tributo. Ahora el virrey Toledo los ha hecho reducir en algunos lugares y por estar ausente Arias no han osado desamparar sus estancias, labranzas y crianzas y sienten mucho les hayan hecho pagar tasa, no teniendo tierras propias sino las que les dio comprándolas de su dinero Diego Maldonado, con quien sirvieron al rey en la conquista, contra los naturales y señores de la tierra «de quien por ello han estado y están siempre odiosos y perseguidos por ver que sino fuera con su ayuda los conquistadores pasaran muchos peligros de la vida y por los dichos servicios quedaron libres y por yanaconas para poder servir libremente a quien mejor tratamiento les hiciere». Detallan su ayuda en la rebelión de Francisco Hernández Girón, cuando dieron aviso y apoyaron a la corona dando bastimentos y Maldonado les mandó a los yanaconas y los demás indios de su repartimiento (Andahuaylas) que hicieran una trinchera en Pucara con que hicieron un gran servicio. Denuncian que los encarcelan y venden sus vestimentas y pobrezas para pagar el tributo que se les había impuesto.

Presentada la querella, el Consejo mandó a Toledo que provea esto y dé su parecer pero el procurador de los indios en Madrid, pidió que se revoque y se mande que la Audiencia lo vea porque «como es notorio el dicho vuestro visorrey ningunas de semejantes cédulas aunque las obedece cumple, ni da relación ni respuesta a ellas»[8].

Las cuentas y el relato de Matienzo

Mientras los casos que hemos visto muestran el poder amplio que tenían los visitadores que ejercieron de jueces y ejecutores en todo ámbito civil y criminal, el de un visitador paradigmático, incluso el inspirador en mucho de la visita general, el licenciado Juan de Matienzo oidor de Charcas y visitador de su provincia, manifiesta las contradicciones y limitaciones de su misión. Su visitador eclesiástico fue el padre Rodrigo de la Fuente Santangel, nombrado por el propio Matienzo con un salario de mil pesos ensayados que provendrían de las condenaciones[9]. Fueron su receptor Baltasar Alonso y Antonio de Salas escribano de la visita.

En los pliegos de Matienzo el cargo de las condenaciones aplicadas a gastos de visita y salarios estuvo muy detallado. Nos remiten a un universo de relaciones que presenta el panorama de los conflictos por las tierras que se les quitaban a los indios y la presencia de otra forma de trabajo y de poblamiento, los yanaconas de las chácaras y heredades, indios que se habían desnaturalizado de los repartimientos

---

[8] Los indios yanaconas de Juan Arias Maldonado y otros del Cuzco, 1575, AGI, Lima 123.

[9] Memorial de Rodrigo de la Fuente Santangel, 1572, AGI, Charcas 142.

y residían en nuevos espacios rurales que estaban intercalados en los territorios indígenas.

En el caso de estas cuentas, casi todo el ejercicio se concentra en este rubro referido a las tierras de los indios. No figuran pues condenas aplicadas a gastos de justicia, ni penas por falta de doctrina, salvo que las condenaciones a los encomenderos fuesen por ese tema, ni otras cuentas como sí figuraron en los pliegos de otros visitadores. Viene sí el descargo o data[10]. El grueso de lo que Matienzo obtuvo por condenas, lo empleó en el pago de los salarios, el suyo y el de los miembros de su equipo, que ya mencionamos arriba. Además pagó personal eventual como los intérpretes, y también figura un reducidor de Villanueva de la Plata llamado Bartolomé de Villagra, mientras que Pascual Xuárez figura como reducidor de los indios atunrunas y yanaconas de las parroquias urbanas de San Lázaro y San Sebastián en La Plata. Adicionalmente también se descargaron los pesos en que se condenó a dos chacareros, que apelaron a la Audiencia que los absolvió. Este «contratiempo» lo explicó Matienzo en una conocida carta suya del 21 de enero de 1573 en la que relata sus experiencias como visitador[11].

Matienzo llevaba tres meses en su tarea reducidora. Primero visitó el repartimiento de Moromoro a la sazón encomendado en Bernardino de Meneses. Empadronó 204 indios en edad de tributar y por toda la población 1182 divididos en once pueblos en veinticinco leguas de contorno. Tierras frías y cálidas, los redujo en un pueblo de zona templada cerca del tambo; el pueblo se llamaba Moroto y ahora Villanueva de La Plata por estar a cinco leguas de la ciudad. Construyó otro pueblo en el vecino repartimiento de Caracara y les puso mojones por diferencias que entre ellos había. Creó autoridades y oficios. Les hizo ordenanzas. Señala lo agraviados que estaban por la tasa que pagaban a su encomendero y cómo a pesar de no tener provisión para tasar, obtuvo autorización de la Real Audiencia para hacerlo en estos casos de agravios, entretanto el virrey ordenaba la tasa. Suprimió el pago de 2600 pesos, 200 fanegas de maíz, una chácara de cuatro fanegadas de sembradura de la que solían coger otras 200 fanegas de maíz, 150 gallinas, 200 perdices, otras menudencias de pescado, huevos y sal. Los tasó en siete pesos por tributario. Este pago por tributario difería del colectivo que hacían los caciques,

[10] Mumford (2012: 123).

[11] Libro de cartas de las Indias escritas a SM y Consejo de las Audiencias, ministros y otras personas del Perú de los años de 1570 a 1574 inclusive (en adelante Libro de cartas de las Indias), AGI, Lima 270, ff. 503-510; Carta del licenciado Matienzo a Su Magestad, acerca de lo que hizo en su visita a los repartimientos de indios del distrito de la Audiencia, La Plata, 21 de enero de 1573, en Levillier (1918-1922, II: 465-490).

según Matienzo, de la manera que querían, cobrando más a unos que otros. Lo advirtió a todos y señaló penas para los caciques que incumplieran la orden. El pago se guardaría en la caja de tres llaves que mandó hubiese, una llave la tendría el cacique, otra el cura y otra el escribano de concejo, que hacía un registro del pago que también se guardaba, y que era una pieza clave en el gobierno pues hacía funciones además de lengua del cura y de cirujano (curar y sangrar).

Tasó el servicio para el cacique y su salario: dinero, sementeras, servicio de casa, conducción del *duho* que era como un trono de los caciques, etcétera. Lo mismo para la segunda persona. Suspendió el que los caciques saliesen del pueblo con una veintena de indios y mandó que solo fuesen dos. Quitó el servicio a cualquier otro principal. Suspendió los repartos entre los indios para hacer camaricos que eran los obsequios más o menos voluntarios con los que se beneficiaba a los curas principalmente.

Fundó por bienes de comunidad la chácara que beneficiaban al encomendero y 233 cabezas de vacas, 1518 ovejas, doce yeguas y cuatro potros y seis yuntas de bueyes con sus aperos. Dentro de medio año debían repartir a los indios tierras dobladas de las que tuvieren menester, para maíz, papas y otras semillas y quedasen para ellos y no se las pudiesen quitar «para que comenzasen a entender que cosa era tener propio».

Mandó que tuvieran carneros de la tierra en el tambo para cargas y que se funde en el camino a La Plata otro tambo para que hubiera estación. Condenó al encomendero por servirse de los indios y vender esos servicios a mercaderes así como por lo que les llevaba de más. Se queja también del fraile agustino que servía el curato por haber pedido que de las condenaciones se sacase para él, explica que quería mostrar que tenía más poder que el visitador y eso no debía permitirse.

Otros comisionados redujeron poblaciones en Charcas luego de Matienzo. El visitador que redujo los indios de Caquina y Picachuri en el nuevo pueblo de Nuestra Señora de Belén de Tinguipaya fue Diego Sanabria. Después de acabar la visita dio sus ordenanzas el 15 de enero de 1575[12]. Gracias a ellas tenemos una visión más precisa de este ordenamiento, de la que nos relató Matienzo de manera algo escueta y general. Los detalles muestran diferencias de grado en la aplicación de ciertos criterios en los visitadores que podían ser verdaderamente minuciosos, señalando detalles a veces asombrosos. Empezaban las normas para nombrar autoridades, sus funciones y atribuciones. En este caso incluían la forma

[12] Capítulos y ordenanzas para el pueblo de Nuestra Señora de Belén que es en Tinguipaya provincia de Caquina y Picachuri (en adelante Capítulos y ordenanzas), 1575, AGI, Charcas 49.

de elección de dos alcaldes, cuatro regidores, un mayordomo, un alguacil mayor y dos menores, un escribano, un maestro de muchachos y un fiscal. También las atribuciones civiles y criminales de las nuevas autoridades, señalando cuándo podían proceder sin intervención de otra autoridad y cuando debían remitir los casos al corregidor o a la justicia de La Plata o Potosí. Esto incluyó por ejemplo que en los casos criminales que podían conocer, no podrían:

> cortar miembros ni dejarretar a ningún delincuente, más que molestarle con prisiones como no pase de más de treinta días de la cárcel o azotar o trasquilar a los tales delincuentes y que no pase de cien azotes a los que así mandaren azotar y que el tal azote no tenga más de cuatro azotes que sea de cuero sobado o no crudo y que cada uno de los dichos ramales no sea más ancho que uno de los cuatro, que se entienda que los cuatro ramales sea de ancho como los dedos de la mano[13].

Regulaban las finanzas. Debían tener una caja de tres llaves dentro de un aposento cerrado en las casas de cabildo. El cajón tendría en una parte todos los papeles, provisiones, visitas, tasas, libros de empadronamiento y cualquier escritura que haya de tener libro de archivo. En la otra parte la plata que tuviere o cobrare de cada uno de los indios moradores del pueblo para pagar la tasa. Las tres llaves las tendrían un alcalde y un regidor y el mayordomo. Parte muy importante en todas las reducciones era el establecimiento o fundación de bienes comunales o «comunidad». Aquí no se trataba de una gran hacienda, pero sí se esperaba mucho de ella. La comunidad tenía 250 cabezas de vacas y cuatrocientas ovejas de Castilla. De ellas se obtenían multiplicos que se beneficiaban o vendían para consumo interno y para ayuda de tasa. Las ordenanzas detallan la manera de administrar el ganado. Los hospitales de la reducción serían provistos por los ganados de comunidad. Si tuvieren necesidad para que la comunidad pague alguna plata para bien de ella, que no echen derrama para juntarla sino con licencia de la Real Audiencia o del corregidor, tomen del fruto de los ganados todo lo que fuere necesario.

En las ordenanzas referidas al trabajo se señalaba que debían tener un libro de cuenta y razón de los indios que daban para el servicio de las plazas de Potosí y Porco y para los azogues o minas. Los indios no debían servir dos veces sin que haya dado vuelta la rueda por todos los sujetos a tasa. Detallaba las condiciones del trabajo, la alimentación, el pago y demás para los indios. Los caciques y principales no debían ocupar los indios y las indias en llevarlos a la ciudad de La Plata ni a Potosí ni otras partes y si tuvieren necesidad, sean de los que les están señalados

[13] Capítulos y ordenanzas, 1575, AGI, Charcas 49, f. 8r.

para que sirvan. Tampoco podían enviar ninguno de los indios con cartas y mensajes a ninguna parte y siendo necesario «para en pro de la república» sea proveído de caridad y por esta razón han de ser libres de tasa y le han de dar el salario que pareciere de lo que rentaren los bienes de la comunidad. Finalmente, aunque esta ordenanza figuró entre las de buenas costumbres, también se reguló que como tienen ganados particulares, «por un carnero en el campo ponen un hijo suyo que lo guarde», mandaba que el cabildo nombre cada año un indio o los que fueren necesarios para que guarden todo el ganado de los particulares, a los cuales les señalen el salario de bienes de comunidad.

Las ordenanzas referidas a la doctrina incluían aspectos como: que los alguaciles menores y el fiscal tuvieran cuidado que los niños recién nacidos sean llevados a bautizar, que traigan toda la gente los días de fiesta de guardar y los demás días de la semana en que estaban obligados a ir a la doctrina y, finalmente, que denunciaran al cura los amancebados para que sean castigados. El servicio de la iglesia debía ser dado por los hijos de los principales o los de algunos «hombres ricos» que anduvieren en la escuela, sirviendo por su rueda y de los cuales se tomaría algunos de los mayores para que conociendo el canto y música, sirvieran de oficiar la misa cuando el cura quisiere decirla cantada.

Las ordenanzas de gobierno y justicia mandaban que los curacas no quitaran las chácaras y tierras que tienen algunos indios, ni los agravien, molesten ni les den trabajo, sirviéndose de ellos más de lo que se les da de servicio. Que la jurisdicción de los alcaldes pueda conocer delitos sobre cualquier forastero indio, mestizo o mulato hasta prenderle y enviarle preso y a buen recaudo a las justicias de la ciudad de La Plata y Potosí. Cualquier indio que estuviere dentro de sus términos y mojones, así de otro repartimiento como yanaconas que estuvieren y pasaren por la provincia podía ser sancionado. Que las penas pecuniarias las puedan aplicar por tercias partes, la una para la obra de la iglesia y ornamentos, la otra para el hospital y la otra para obras públicas del pueblo. Que los alcaldes puedan conocer de cualquier agravio que hiciere cualquiera de los cinco principales de las cinco pachacas de la reducción a cualquier indio así civil como criminal, castigarlo y prenderlo y si delinquiere alguno de las segundas personas excepto el cacique principal, sin averiguación del caso le puedan prender y enviarle ante las justicias de La Plata o Potosí. Si el tal delito, querella o queja fuere contra el cacique principal, sin averiguación, secretamente sobre el caso, fuera un regidor a las justicias y dé cuenta de ello para que envíen a prender al cacique principal y le castiguen.

Que en todas las cosas que se ofrecieren de gobierno en la provincia y pueblo, queriendo el cacique principal entrar en el cabildo sea el supremo en proponer

cualquier caso y siendo de su parecer un alcalde y un regidor, sea supremo sobre los otros votos y pareceres, excepto en la elección de los oficiales que será como se dijo en la primera ordenanza. Que faltando el cacique principal, la segunda persona tenga el voto supremo como el cacique principal. Que el cacique principal o su segunda persona puedan ser parte cuando un principal o indio poderoso no quisiere obedecer a los alcaldes sobre cualquier delito, pudiendo prender y apremiar al desobediente para que sea castigado conforme a justicia.

Ordenanzas sobre tierras que luego los indios usarán en su defensa de las posesiones que tuvieron y se les quisieron quitar. Que ninguna persona les pueda tomar las tierras y chácaras que tienen y dejan en los pueblos que han despoblado por pasarse a vivir a la reducción. Menciona los nombres de los sitios y pueblos que en número de 34 habían existido antes de la reducción. Que si pareciere convenir venderse algunas de las dichas tierras por estar lejos o por otra razón, no las puedan vender los caciques sino que los alcaldes y regidores se junten en concejo y envíen a pedir licencia para ello y si no se hiciere esto, que la tal venta sea en sí ninguna. Que el cacique principal juntamente con uno de los alcaldes y regidores, dentro de seis meses primeros siguientes, repartan a cada indio de tasa y a los indios viejos y pobres y viudas, todas las tierras y chácaras de las que hubieren menester, así de sembradura de maíz como de papas y otras semillas y que no las puedan vender a persona alguna y que las dichas tierras se las amojonen y deslinden a cada indio con parecer del cura que tuvieren. Que los alcaldes azoten a los indios yanaconas de cualquier español que sembraren en tierras de indios si no les pagare de diez cargas una por terrazgo y arrendamiento. Que apremien y manden a los indios den y sirvan a los españoles señores de chácaras o ganados que estuvieren en su provincia, alquilándose con ellos y por los jornales que mandan las ordenanzas así por días y meses como por año. Hubo autorización para residir fuera de la reducción por servicios de tierras y chácaras de particulares, por turnos como al sacerdote le pareciere y les diera licencia. La ordenanza habla concretamente por ejemplo de que 20 indios de Caquina y diez de Picachuri estuviesen en la chácara de Pero Márquez, a la que luego veremos se refiere también Matienzo. Finalmente los alcaldes y principales cuidarían de hacer plantar en sus tierras arboledas y fruta de las de la tierra y de las de Castilla para que tengan huertas y frutales donde se puedan ayudar a sustentar pues la tierra es aparejada para ello.

Las ordenanzas sobre las buenas costumbres se anotaron aparte: «porque la reducción de estos dichos indios se ha hecho en el pueblo de Nuestra Señora de Belén para que viendo todos y estando juntos vivan en policía como cristianos y sean mejor doctrinados han de guardar lo siguiente». Atañían a la vida cotidiana.

Que no se junten a borracheras «sino fuere algunos días de fiestas con licencia del padre» de la doctrina y antes que el sol se ponga se ha de acabar la fiesta. Que los caciques o principales no pidan ni tomen indias para tenerlas por mancebas ni dormir con ellas. Y porque tienen por costumbre que no se quiere casar ningún indio con doncella sin que primero esté amancebado con ella, que el padre de la doctrina ni el cacique consientan esto. Porque:

> a cada hijo dan su sobre nombre conforme a sus ritos agüeros que tenían en tiempo de su infidelidad y a unos ponen el nombre de la luna y otros de pájaros y serpientes y animales y piedras y sierras, el primer nombre que hoy al padre o la madre al tiempo que nace la criatura mando que no pongan a sus hijos sino el nombre de sus padres o abuelos[14].

Que las indias suelen apretar con hilos y cintas a las criaturas atándolas por la cabeza, de lo cual vienen a morir, que no lo hagan. Que no tengan perros en sus casas sino fuere los caciques y que todos los demás, los maten. Que todos los días coman en las plazas como les está mandado conforme a la instrucción que sobre ello tiene dada el virrey.

Luego de esta detallada normativa del régimen de vida de los indios de los pueblos, volvamos al relato de Matienzo. No solo explicó su proceder en Moromoro en relación a su legislación reducidora, también dejó otras evidencias de lo que fueron estas reducciones en la explicación de su proceder en otros pueblos. Siguió con su visita en Caracara. Ocurre aquí un acomodo muy señalado respecto a las relaciones segmentarias de los grupos étnicos. Dice Matienzo que la tasa que pagaban incluía además de dinero, 507 fanegas de maíz puestas en Potosí que es veinte leguas de camino áspero y otras tantas puestas en sus tierras y sembraban una fanegada para la tasa. Les quitó todo y puso la tasa en los siete pesos que fue la norma. Dice que esto pasaba así porque:

> era por distribución que les hicieron los caciques de Macha y Chaqui como a miembro y ayllo suyo que es Caracara, repartiéndoles conforme a los indios que había en tiempo del ynga y no conforme a los que ahora tenían lo cual acostumbran hacer los indios muy ordinariamente y si se les reparte a los demás por los indios que ahora tienen como es justo que se haga el repartimiento les cabrá a los demás ayllos y miembros de Macha y Chaqui doblada tasa de la que ahora pagan y dando estos dichos siete pesos que yo tengo ordenado que paguen se aumentará doblado la tasa en los demás repartimientos de esta provincia sin agraviar a los indios[15].

---

[14] Capítulos y ordenanzas, 1575, AGI, Charcas 49, f. 12r.

[15] Libro de cartas de las Indias, 1570-1574, AGI, Lima 270, f. 505v.

Redujo 38 pueblos, algunos de una o dos casas, aunque los principales eran trece, todos a uno en una chácara que era de Domingo Aranguti que antes era de los propios indios y que ahora aquel no puede mostrar título bastante de ella. Apela el afectado a pesar de que le ofrece otras tierras. Le pone al pueblo villa de Toro. Es aquí donde el licenciado comienza a cruzar el tema de la reducción con el de la posesión de las tierras. Además del caso de Aranguti, que como se señaló protestó porque le quitaron su chácara y no aceptó otras tierras que Matienzo le ofreció a cambio y que consideraba mejores, hubo otros españoles afectados por protestas de los indios que dijeron habían entrado en sus tierras por mercedes del marqués de Cañete y del licenciado Diego González Altamirano, oidor de Lima que entre otras cosas fue al efecto a la Audiencia. Dice Matienzo que restituyó tierras a los indios por valer más de lo que les dieron y porque ocuparon más de lo que les concedieron, pero a renglón seguido dice que solo condenó a los chacareros por esto aplicando las penas a salarios de la visita, pues no les quitó todas las tierras aunque sus títulos no eran bastantes. Solo les puso algunas penas que se aplicaron a bienes de comunidad y justifica su actitud en que se trataba de «más de seiscientos hombres que han servido a VM en este reino» y si hacía otra cosa hubiera sido gran «escándalo» al no quedarles seguridad en sus haciendas. Estas condenas fueron la mayor parte de los rubros del cargo de las cuentas de Matienzo. No se sintió el oidor haciendo nada que perjudicara a nadie pues dice que los indios tenían tierras de sobra y ahora además algunos recursos añadidos que les dieron y por el lado de estos hombres que habían servido al rey sin otro premio, satisfechos con su retiro a la agricultura, obtenían seguridad en sus posesiones.

Junto al nuevo pueblo fundado estaba el valle de Pitantora donde había ocho chácaras de españoles. Allí numeró y empadronó los indios que asistían, encontrándolos desatendidos de doctrina por tener un sacerdote que atendía otras chácaras a seis y siete leguas de allí. Encontró a los indios amancebados y a los hijos, «grandecillos», sin bautizar. Para solucionarlo, ordenó fundar una iglesia a costa de los chacareros, donde se atendiera a los yanaconas. Para el visitador, esto era suficiente; no era menester reducir los yanaconas como lo había instruido Toledo. Bastaba con que se juntaran en la iglesia el domingo, ordenando que fuera el sábado el día que se les dejaba libre para sus sementeras, al final del cual debían acudir a la iglesia para ser doctrinados el domingo.

Matienzo negoció con los chacareros que pagaran cuatro pesos de tributo por sus yanaconas:

> lo cual al principio escandalizó a los dichos chacareros entendiendo que para eso se mandaban numerar los indios, con lo que yo les dije les aplaqué y aseguré diciendo

> que por ahora no se trataba de tal cosa más que entendiesen que todos ellos lo tendrían por bueno y ellos mismos lo pedirían porque con cuatro pesos que darían más de salario a cada yanacona aseguraban su hacienda y tenía cada uno de ellos un repartimiento de indios en su chácara y no por dos vidas sino para siempre jamás, porque tratándolos bien cualquier yanacona que se fuese a otra parte lo podrían hacer volver a su chácara como lo hacen volver al repartimiento, lo cual les contentó tanto que dijeron todos que se holgaban con esta calidad de pagar los dichos cuatro pesos por cada yanacona que fuese de servicio de diez y ocho años hasta cincuenta y así luego descubrieron otros muchos yanaconas demás de los que tenían manifestados así por esto como por que yo les mandé que dentro de tres días manifestasen todos los que tenían apercibiéndoles que se darían a cualquier español e indio que los denunciase y manifestase[16].

Lo mismo hizo con los yanaconas de las dieciséis chácaras que había en las cercanías de los asentamientos de los indios moyos y los churumatas, distribuidos en varias encomiendas. A los indios de siete repartimientos encomendados, moyos y churumatas, los redujo en un valle llamado Colpavilque y bautizó el pueblo como Villaverde de la Fuente. Los yanaconas se juntaron al pueblo pero no se redujeron allí pues se proveyó un sacerdote que diera dos misas cada domingo, una en la iglesia de una chácara de Pero Márquez y otra en la de Alonso Díaz. Hubo entre estos yanaconas, una chácara de los indios de Caquina con sus chacaracamayos —encargados de las chácaras— como ya vimos cuando el visitador de Tinguipaya mandó estuviesen trabajando indios de la nueva reducción de Tinguipaya. Los yanaconas que pagaban tributo en esas chácaras fueron 204 y toda su población 560.

Critica las «disoluciones» de los encomenderos de estos grupos que estaban virtualmente esclavizados según el oidor. Salen muy mal parados por los abusos que cometían Francisco Marmolejo y el licenciado Polo Ondegardo que hacía trabajar sus indios en su ingenio de azúcar en el valle de Chuquichuqui. Los indios no estaban bien doctrinados ni vigilados en sus costumbres y se abusaba de ellos. El mismo Matienzo los tasó hacía cuatro años por mandado de la Audiencia, mandando diesen cada uno seis pesos, cinco para el encomendero y uno para el sacerdote, pero Marmolejo y Polo no habían guardado la tasa sino que la conmutaron por servicios personales «diciéndoles que como se habían de alquilar con otros para se lo pagar se alquilasen con ellos y no parece que les hayan pagado los alquileres de lo que se concertaron con ellos».

[16] Libro de cartas de las Indias, 1570-1574, AGI, Lima 270, f. 506.

También trató el caso de los indios churumatas, una compleja formación étnica que ha merecido disquisiciones de varios investigadores[17]. Junto a los moyos, eran arrendados por los oficiales reales a los chacareros. Entendemos que los repartimientos estaban en cabeza del rey, pero es de suponer que también los arrendaban los encomenderos cuando los tuvieron. Matienzo dice que esto estaba prohibido por las leyes y da el caso de los indios que fueron de Francisco Marmolejo y cuando los visitó estaban arrendados al mismísimo licenciado Polo Ondegardo que los tenía trabajando en su ingenio de Chuquichuqui, «a do se han muerto algunos de ellos y han padecido tanto trabajo que es lástima oírles». Es pesimista en cuanto a las condenas que podría hacer en estos casos, pues tanto Marmolejo como Polo eran poderosos y pensaba Matienzo que sus condenas serían revocadas. Pero de todas formas informaría del caso al virrey.

El tema de las chácaras o de la tierra era uno de los más conflictivos. Matienzo da dos ejemplos complementarios que son muy ilustrativos. Lo hace para informar sobre la contradicción que a sus medidas pusieron desde la Audiencia, pero no solo nos habla de eso sino de la manera como manejó el tema de la posesión de la tierra y los nuevos repartos de la misma. Por un lado tenemos el caso de Caracara y el conflicto con el chacarero Aranguti. Como dijimos, Matienzo pobló los indios en tierras que eran de Aranguti, a quien dio otras en compensación, pero el chacarero apeló y consiguió sentencia favorable, de manera que eso hizo trastabillar la fundación de reducción que había formado Matienzo. Entonces decía que esta falta de autoridad haría que los indios no respetasen la reducción. Fenómeno inverso ocurrió en el caso de una chácara que Matienzo dio a Pero Márquez en tierras que eran de Caquina. Los indios recibieron seicientos pesos y fueron poblados en otras tierras que el visitador consideraba mejores y abundantes. Pero los indios apelaron y ganaron. Es importante notar que la chácara de Márquez iba a funcionar como una suerte de núcleo reduccional de los yanaconas de dieciséis chácaras de la zona llamada Guanoma, fundándose allí una iglesia donde residiría un sacerdote que atendería a toda esa población comarcana bajo la atenta mirada de un español vigilante que Matienzo consideraba de gran ayuda y que sería el propio chacarero. Por las ordenanzas de Tinguipaya sabemos que finalmente Márquez salió adelante con su chácara.

Matienzo pensaba que los visitadores debían tener gran autoridad y las apelaciones a sus medidas solo darse ante el Consejo y no en las Audiencias. Subrayaba la importancia de esta plenipotencia del visitador en los casos de tierras que pensaba

[17] Presta y del Río (1993).

«había muchas y mal repartidas» y era necesaria la vista de ojos que no tenían ni los cabildos ni el presidente de la Audiencia cuando hacían concesiones sin saber si perjudicaban o no a los indios.

El asunto de las tierras de Caracara se venía arrastrando desde 1569 en que Aranguti andaba en ajustes por amojonamiento con los indios[18]. En octubre de 1571 se sancionaba en la Audiencia un proceso entre Domingo de Aranguti y los indios y caciques de Caracara sobre el concierto que hicieron de las tierras por cierta cantidad de pesos que dio a los indios[19]. Por entonces Aranguti era regidor de Potosí[20]. En octubre de 1572 estaba pleiteando por las medidas de Matienzo[21]. En 1573, hacia junio, el asunto de las tierras cobró signos de violencia; hubo un muerto del que solo sabemos se llamaba don Hernando y el oidor doctor Manuel Barros votó por que a Aranguti le cortasen la mano y diera 500 pesos de reparación a los hijos. En las cuentas de Matienzo figuraba además de penas por tierras, un caso criminal que debe ser este. Pero lo que afirmaba Matienzo en su carta acerca de la falta de autoridad de sus medidas rebatidas en la Audiencia no era del todo cierto pues en julio de 1574[22] el fiscal estaba procediendo contra Aranguti y el oidor Barros pedía lo condenaran en mil pesos, mitad para los indios, y que en dos meses venda la chácara y que perpetuamente no trate con indios so pena de destierro. Todavía hubo revista del caso en septiembre[23] y se hablaba además de malos tratamientos del tema de la propiedad, que Barros consideraba era de los indios. Pero efectivamente, en 7 de octubre, los votos de la Audiencia favorecieron a Aranguti, previo pago de costas, multa y mayor valor de las tierras[24]. El asunto fue objeto de varios debates en el acuerdo de la Audiencia durante ese año. Además, Aranguti tenía otros conflictos sobre tierras. En abril de 1578 se siguieron ventilando pleitos de los indios de Caracara con Aranguti y con un Ureña por asuntos de tierras. Un oidor opinó que Ureña debía pagar a los indios 600 pesos por las demasías que tenía, otro que solo 300 mientras Barros propuso que se devuelva las tierras a los indios[25]. Es un caso especial el de la comisión visitadora de Matienzo en cuanto a la autoridad de los visitadores. Como hemos visto, estos comisarios en general tuvieron amplias potestades para actuar como jueces no solo

[18] Real Audiencia de La Plata (2007, II: 55).
[19] Real Audiencia de La Plata (2007, II: 268).
[20] Real Audiencia de La Plata (2007, II: 271).
[21] Real Audiencia de La Plata (2007, II: 341).
[22] Real Audiencia de La Plata (2007, II: 443).
[23] Real Audiencia de La Plata (2007, II: 454).
[24] Real Audiencia de La Plata (2007, II: 460).
[25] Real Audiencia de La Plata (2007, III: 229).

en temas de poblamiento y tierras, sino también civiles y criminales. La cercanía de la Audiencia en este caso y el que Matienzo tuviera fuertes diferencias con otros oidores, marcó los vaivenes de sus medidas. Sin embargo, también, como veremos adelante, la justicia ordinaria, los entes instrumentales del embrionario Estado colonial, entraron de inmediato en conflicto con las medidas de la visita y reducción.

Regresando al informe de la visita de Matienzo, por último, siguió visitando chácaras, otras veinte, «señaládoles lugares cómodos para en que se hiciesen iglesias para la doctrina» en los valles de Tococala, Luxi y Guanipaya. Completa la carta informe del 21 de enero de 1573 otra que escribió el 28 de noviembre[26]. Comenta por entonces que la visita general daba frutos estupendos; afirma que es «obra de dios y guiada por su mano». La prueba dice es que no hay nadie de pecho sano que la deje de loar y que incluso los indios que tienen que dejar la tierra donde nacieron perdiendo su libertad de hacer lo que quieren, particularmente sus borracheras e idolatrías, «no por eso dejan de conocer el bien que de ello les viene y con todo contento y alegría hacen sus casas en las partes y lugares que los visitadores les vamos señalando, lo cual ninguno que les conoce pudiera creer sino lo viera». Considera que son émulos que nunca faltan los que han buscado impedirla.

Pero los frutos de la visita no eran lo estupendos que consideraba Matienzo, como los conflictos que él mismo relató daban a entender. Allí mismo en las cercanías de La Plata donde oficiaba como oidor, se manifestaban los complejos procesos que se habían desatado. Un caso de muestra atañía directamente al optimista oidor. Tuvo que ver con lo que hacía quien iba a ser su yerno. Se trató de los negocios de Hernando Sedano. Encomendero, negociante y vecino de La Plata, Sedano contrajo matrimonio con la hija del licenciado Matienzo en 1576. El matrimonio no necesariamente tendría que ver con sus privilegios obtenidos previamente, pero en la Audiencia alguien se encargó de denunciarlo cuando se manifestaron otros manejos del señor de chácaras que era este encomendero. Sedano obtuvo dos beneficios peculiares de la visita general. Por un lado, una cantidad de yanaconas empadronados y reducidos en sus propiedades rurales, particularmente tierras y viñedos de Poco Poco. Así pues, los visitadores, como lo señalaba en el informe de su visita Matienzo, se encargaron de aceptar como indios reducidos a los yanaconas que trabajaban en las chácaras de los españoles. Pero además, la encomienda de Paccha incorporó en la tasa el servicio en seis fanegadas de sementera de maíz, con doble trabajo pues los indios de su repartimiento no la cultivaban en su pueblo

[26] Libro de cartas de las Indias, 1570-1574, AGI, Lima 270, f. 542.

sino en otra chácara. Esa propiedad no era el viñedo donde se empadronaron sus yanaconas; se trataba de otra posesión, beneficiada con trabajo de los tributarios, a pesar de la expresa prohibición que había al respecto y que a muchos encomenderos se les sancionó por ese uso indebido de servicios personales. En esa chácara Sedano había reunido en 1577 hasta 56 indios de su repartimiento. Así lo denunció el oidor Manuel Barros, un denodado opositor del virrey Toledo y enemigo del licenciado Matienzo. Barros se pronunció en el acuerdo de la Audiencia contra este negocio que iba a ser pingüe pues, estando en segunda vida el repartimiento, cuando vacase, los indios se quedarían con la chácara en perjuicio del rey y con esos indios se podría vender en más de 18 000 o 20 000 pesos.

Los indios se querellaron diciendo que siendo de tasa y numerados por tales y habiéndola pagado hacía tres años desde la reducción, los hacían yanaconas «con siniestra relación». El doctor Barros opinó que esto tenía que ver con la merced que el virrey hizo a Sedano de los yanaconas y pidió que el fiscal juntara el caso con la información de lo que hizo Sedano con estos indios. El encomendero chacarero azotó a unos indios porque se fueron a quejar a la Audiencia y azotó y trasquiló a otro porque lo hizo ante un alcalde ordinario, diciendo que no le pagaba lo que trabajaba en su chácara. El oidor planteó que todo se remitiera al Consejo para que «se entiendan los inconvenientes que se siguen de casar los oidores sus hijas en sus distritos»[27].

El tema de los yanaconas fue crucial y los debates se mantuvieron. En el acuerdo ordinario de justicia de la Audiencia en 1581 se vio el asunto de unos yanaconas de Sebastián Barba, que denunciaron que los molestaba haciéndolos salir de su chácara llevándolos a Tococala (donde Matienzo había hecho la visita) a cinco y siete leguas de distancia. El doctor Barros dijo entonces sin tapujos:

> estos yanaconas es un género de esclavonía y reliquias del paganismo las cuales si SM del rey nuestro señor supiese como príncipe tan cristiano las mandaría quitar para que estos indios gozasen de la libertad que Dios y SM les da y no fuesen vendidos como negros comprados en Cabo Verde, y pues don Francisco de Toledo lo dejó en este estado y de presente no se puede hacer novedad hasta consultar a SM, mi voto es que no se acreciente más la servidumbre de estos indios de en aquel grado cual dejó ordenado don Francisco[28].

Así opinaba que se quedasen en la chácara donde servían y no los sacaran. Pero otros oidores ampararon las maniobras que se hacían con los yanaconas, así el

[27] Real Audiencia de La Plata (2007, II: 211, 240; III: 130).

[28] Real Audiencia de La Plata (2007, III: 330).

doctor Gaspar de Peralta opinó que no habiendo tierras en la chácara donde servían y ser corto el camino a la otra y de buen temple, bien podían ir a ayudar a sembrar que para eso les pagaban doctrina y vestido. Al final, también con el voto del oidor Juan Torres Vera, se dio auto favorable a Barba, otro vecino que además de chacarero era encomendero[29].

La opinión de Barros fue duramente combatida por los señores de chácaras y sus aliados. Lo acusaron de diversas maneras y en los testimonios señalaron que incluso era un hombre que ponía en tela de juicio la licitud del dominio del rey. Esto lo decían porque no de otra forma se podía entender el que cuestionara el servicio de los yanaconas que había establecido Toledo y que lo que quería era destruir el reino quitándolo[30]. Tres cartas de diciembre de 1582 firmadas por el bachiller Montero (religioso) y por Gaspar Rodríguez y el canónigo Cuellar de Ocampo se escribieron a favor del doctor Barros y contra el proceder apasionado e injusto del visitador Diego López de Zúñiga que lo había enjuiciado. Descargaron la fama de Barros a quien tenían por virtuoso y honesto y que se había preocupado por los naturales, por eso los chacareros y émulos que se ganó por corregirlos y castigarlos, se habían confabulado para levantarle falsos testimonios. Ocampo mencionó entonces que quería declarar rebatiendo lo que testificó Hernando Sedano contra Barros siendo su enemigo. Ocampo denunció que Sedano declaró apasionadamente por ser enemigo de Barros «por haberle ido a la mano por crueldades y malos tratamientos que usaba con ciertos indios que le dio Francisco de Toledo»[31].

Por un lado entonces, las propias medidas reducidoras del virrey Toledo dejaban abierta una posibilidad de burlarlas. El virrey sancionó en 1574 la licitud de los yanaconas en virtud de unas ordenanzas que promulgó ese año, cuando ya Matienzo había establecido un criterio al respecto en sus reducciones de 1573. Por otro lado, el tema de las chácaras que se autorizaban y crecían en las inmediaciones de las tierras de los indios, eran la otra forma de burlar el encerramiento de las reducciones. Luego de haber desplazado a los indios, redistribuido las tierras y hecho las reducciones, los mismos argumentos se repitieron al poco tiempo para seguir apropiándose de las mejores tierras, despojando a los indios y sirviéndose de ellos para trabajarlas en calidad de yanaconas.

---

[29] Real Audiencia de La Plata (2007, III: 330).

[30] Visita de la Audiencia de La Plata por Diego López de Zúñiga, cargos y sentencia del oidor Manuel Barros, 1582-1585, AGI, Escribanía 862.

[31] Carta del canónigo Cuellar de Ocampo, 1582, AGI, Charcas 41.

Las comisiones para deslindar tierras en los valles cercanos a Chuquisaca como el del río Pilcomayo se sucedieron. Pleitos entre los indios y españoles que les habían comprado tierras o que las habían adquirido por alguna razón de acuerdo a ordenanzas, fueron a los tribunales una y otra vez desde que «finalizó» la visita hasta la década siguiente. Eso mostraba la complejidad de los acuerdos reduccionales como los rompimientos inmediatos de los mismos. Muchos casos pueden ilustrar esto; veamos un par. Fue el pleito que en 1586 ventilaron los indios de Tinguipaya, reducción nueva, y los de Chaqui y otros caracaras que compartían ciertas suertes de tierras y un chacarero, Francisco de Quantias que las había comprado. La almoneda pública que se hizo de ellas había favorecido a Quantias, pero los indios adujeron que les pertenecían. Las tierras podían enajenarse por varias razones y lo mejor era adjuntar varias. En este caso, se trataba de que estaban distantes de su reducción, algo que sin embargo no tenía mucha fuerza si se podía rebatir con un acuerdo de la reducción por ejemplo, pero aquí hubo otro argumento: eran lugares donde los indios hacían sus ritos y ceremonias antiguos. Así lo remarcó Quantias. Muy poco tiempo había pasado desde la visita para que recién se descubriera semejante delito y, si el caso fuere, no pudo haber pasado desapercibido. De cualquier forma, los argumentos eran muy plásticos y la acción de la justicia muy compleja. Los jueces fallaban de diversas maneras de acuerdo a los mecanismos de presión de las partes[32].

Es lo mismo que pasó con las tierras que eran de los indios de Macha en el valle de Carasibamba en 1578, año todavía más próximo a la reducción. Un chacarero, Alonso Díaz, se presentó ante la Audiencia, entonces además presidida por Matienzo, diciendo que cerca de allí tenía ganado y necesitaba tierras para sus animales y para sembrar maíz «para su sustento» y abastecer la ciudad. Alegó algunos servicios al rey y pidió merced. Por supuesto precedió una visita de ojos por parte de unos comisionados que confirmaron que había tierras yermas y despobladas. Además, subrayaron que el medio ambiente era «enfermo», que afectaba a los animales e igualmente lo haría con los indios que, para colmo, tendrían que pasar el río grande para cultivarlas y se ahogarían. Una desgracia de sitio al parecer: ¡pero vaya que lo apetecían! Era de los indios de Macha, pero estaba lejos de sus reducciones y no las necesitaban porque tenían otras muchas y mejores. Como se ve, se trata de los mismos argumentos con los que los comisarios visitadores fueron instruidos para que repartiesen tierras y formasen las reducciones. Pero eso había sido unos pocos años antes; no podía argüirse lo mismo después de haberse negociado la reducción.

[32] Petición de Francisco de Quantias, 1586, Archivo Nacional de Bolivia, Sucre (en adelante ANB), Tierras e Indios, exp. 1587, no. 9, publicada en Platt et al. (2006: 582-583).

Sin citar a los indios propietarios por cierto, Matienzo y la Audiencia dieron las tierras al pretendiente por un pequeño censo anual a favor de los propios de la ciudad. Cuando se iban a amojonar, en un espacio que no tendría menos de 50 fanegadas, los de Macha protestaron. Las tierras eran buenas, pertenecientes a la comunidad que en la visita se había establecido, sembradas en varias partes para el pago de las tasas y para su propio abastecimiento, algunas estaban en descanso, pero no abandonadas y, además, sabían que eran de mucho valor. El alegato de Díaz, frente a la presentación de razones de los indios, aunque repitió tímidamente lo que antes había aducido, ahora decía que incluso si las tierras fueran de los de Macha se las debían quitar:

> por no convenir a su reducción tenerlas, porque como es notorio las dichas tierras están ocho leguas apartadas del lugar donde está mandado reducir, y allí en aquella parte tienen bastante cantidad y muchas más tierras de las que han menester, y dejarles estas sobre que es este pleito se deja de conseguir el fruto de su reducción, porque con ocasión de tener allí estas tierras dejarán de asistir a ella, y se irán a ellas y no serán doctrinados por ser como son de suyo inclinados a huir de la doctrina y de lo que les conviene, y andar por guaicos y quebradas huyendo de la predicación evangélica[33].

Es sabido que las reducciones de esta provincia se hicieron en las partes altas, donde antes de la reducción la mayor parte de las familias tenía su residencia[34]. Pero eran grupos que acostumbraban mandar sus efectivos a los valles temporalmente. Las reducciones establecieron las tierras que permanecieron en poder de los indios y dieron muchas a los chacareros. Pero el crecimiento de la demanda de tierras y la presión para forzar a los indios a trabajar para los chacareros y «yanaconizarse», explican esta creciente rapiña de recursos indígenas.

Así pues, no bien se estaban concluyendo las campañas que dieron forma al programa reducidor del reino en la visita general con la que Toledo pretendió hallar la cuadratura del círculo, se manifestaron de manera cruda y contradictoria las rendijas del encierro.

Las rendijas del encierro

Algo no caminaría bien en la visita general cuando logró tal unanimidad de criterios opuestos a ella y sus resultados. Aunque los visitadores, la pequeña corte

[33] Petición para que se confirme el título concedido a Alonso Díaz, 19 de junio de 1579, ANB, Tierras e Indios, exp. 1579, no. 46, publicada en Platt et al. (2006: 546).

[34] Platt et al. (2006: 523).

que acompañó al virrey y el propio mandatario eran quienes tenían la plena potestad en asuntos referidos a la reducción general y el ordenamiento resultante de la disposición de los recursos indígenas, las protestas frente a ellos no se hicieron esperar. Los receptores de las mismas eran los jueces legítimos del rey, las autoridades de las Audiencias, que comenzaron a fallar muchas veces en contra de lo que el virrey y sus visitadores dispusieron. El conflicto estaba servido.

No es posible descartar sin más esos testimonios teniéndolos por parciales y animosos. Casi todos los funcionarios, oidor tras oidor, fiscal tras fiscal, se manifestaron apuntando diferentes objeciones contra la forma como se llevaron a cabo las reducciones. Sin embargo, una literatura clásica sí lo ha hecho a la vez de denigrar de plano a sus autores como argumento. Es lo que hace Levillier en su famosa biografía del virrey. Por ejemplo, con Cristóbal Ramírez de Cartagena se luce; lo llama «reptil» y no escatima adjetivos para otros ministros opuestos a Toledo, como Juan Bautista Monzón y Lope de Armendáriz. «Seres de moral dudosa» eran Álvaro Ponce de León, Diego González de Altamirano y Pedro Ramírez de Quiñones pero «descarados pícaros» eran los mencionados Cartagena, Monzón y Armendáriz[35]. Zimmerman, el otro biógrafo de Toledo sí toma en cuenta referencias muy interesantes acerca de las críticas a la visita por la crueldad con los indios, que ellos mismos denunciaron[36].

Las protestas fueron de tal cuantía, que los tribunales se desbordaron. Ya vimos algo de lo que estuvo ocurriendo en Charcas no bien se ejecutaron las reducciones. En el campo, además de las autoridades étnicas, algunos religiosos fomentaron la contradicción a la visita. En Sacaca en 1576 el cura Juan de Padilla fue denunciado por fomentar juntas de caciques para que presenten memoriales contra la tasa[37]. Las reducciones dependían de muchos factores específicos en el terreno mismo y sus resultantes diferían. Muchos repartimientos y sus caciques fueron perjudicados ostensiblemente y protestaron desde el principio como ocurrió en la capital del virreinato. En los contornos de Lima los jefes naturales exclamaron sus vejaciones muy temprano y confiaron en que podían tener en la corte un aliado potente que los ayudara a redimirse. Fue el caso de don Cristóbal Guacai, cacique de La Magdalena. Protestó a fines de abril de 1572 porque le habían quitado el servicio tradicional que él y otras autoridades tenían, además porque les habían quitado las tierras que poseían y las habían vendido. El cacique sabía que lo que el virrey

[35] Levillier (1935-1940, I: 84-85).

[36] Zimmerman (1938: 260 y ss.). Aunque Hanke (1977, I: 204-218) dice que es una biografía de menor entidad: «aunque es útil no está a la altura del tema».

[37] Los caciques de Sacaca contra Juan de Padilla, 20 de octubre de 1576, AGI, Charcas 40.

obraba no era visto bien por muchas autoridades, al punto que incluso supuso que sus denuncias podían ser comprobadas por don Lope García de Castro, el exgobernador del Perú que regresó a España y que era «hombre que ha entendido el agravio general que todos hemos recibido y el menoscabo de los indios por muertes desde que la visita se comenzó y de nuestras haciendas»[38]. Por su parte Diego Chacaguilca, cacique principal de Maranga escribió otra carta denunciando lo mismo, que de la visita había resultado que los caciques quedaron como indios particulares sin el servicio que les habían quitado, que no se respetaron sus chácaras y que sus indios eran molestados con vejación grande en la reducción, de lo que resultó que se morían y ausentaban porque los mudaban de los temples naturales a que estaban acostumbrados y las casas y tierras de sus antepasados quedaban perdidas y tomadas a menor precio. De semejantes agravios que se hacían generalmente y de que todo lo que denunció era cierto, también informaría el licenciado Lope García de Castro que lo había visto y entendido[39].

La narrativa disidente

Efectivamente, no bien se marchó García de Castro y el virrey se ausentó de la capital para su visita, la Audiencia manifestó sus discrepancias con ella. En carta al rey del 27 de enero de 1573, los oidores Bautista Monzón, Álvaro Ponce de León y Diego González Altamirano, con ausencia de Gabriel de Loarte que estaba en el Cuzco como uno de los ministros más importantes de la visita general en delicados asuntos políticos, dieron una relación del estado del reino que decía había decaído desde la partida del licenciado Castro. Cuando entró el virrey Toledo, pareció que su celo haría que las cosas mejoraran, pero no fue así y por eso daban aviso de lo que creían estaba pasando. Acusaron el impacto de la ausencia del virrey en la capital. Pensaban que, apartado del consejo de la propia Audiencia, de los prelados y personas de calidad que residían allí, y partido ya Lope García de Castro, las medidas que promovía, al parecer de estos oidores no eran «tan acertadas» básicamente por pretender hacer la visita de la tierra de una sola vez. Además consideraban a los funcionarios nombrados como poco idóneos y los resultados de su obrar perniciosos para indios y para encomenderos[40]. Pidieron que los visitadores dieran fianza para la residencia que se les debía tomar, pero el virrey se negó.

[38] Don Cristóbal Guacai cacique principal de la Magdalena, Lima, 26 de abril de 1572, y junto a la de Guacai firma don Gonzalo, AGI, Lima 123.

[39] Libro de cartas de las Indias, 1570-1574, AGI, Lima 270, f. 460.

[40] Carta de la Audiencia de Lima, 27 de enero de 1573, AGI, Lima 93.

Dos años después, la Audiencia, esta vez con Álvaro Ponce de León, Pedro Sánchez Paredes, Juan Bautista Monzón y Diego García de Valverde, insistió en sus críticas de la visita con un capítulo prístino acerca de lo negativo que resultaban las reducciones y la manera como se hicieron. Hay que advertir que Ponce de León firmó activamente las cartas discrepantes a pesar de haber sido uno de los visitadores del primer elenco de comisionados del virrey. Señalaron que los agravios de los que se quejaban los indios habían aumentado enormemente; solo a la Audiencia de Lima habían llegado quinientos casos. Para atenderlos hubiera sido necesaria toda una Audiencia que solo viera aquello. Muchas reducciones se habían hecho tan sin orden y en perjuicio de los indios que las habían detenido a la espera de que regrese el virrey. Insistieron que entre los visitadores se proveyeron mulatos, mestizos y personas perdidas que se dedicaron a vivir de los indios. Los nuevos emplazamientos habían mudado inadecuadamente los indios de temple, de cálido a frío y viceversa. Sostuvieron además que de cuatro partes de la provincia, tres ya estaban reducidas «y muy bien» por otros visitadores, oidores y corregidores y las que se habían vuelto a hacer las habían deshecho. Incluso deshacían las nuevamente hechas y las repoblaban. Todo por llevar derechos y aprovecharse de los indios.

Ya vimos los conflictos que se manifestaron con la Audiencia de Charcas. Además de la clara oposición del doctor Barros, es famosa una alegación en contra de la visita que firmó el doctor Lope Díaz de Armendáriz, el segundo presidente efectivo de ese tribunal. Aunque es muy conocida, conviene recordar que entonces señaló cuando el virrey ya se había marchado a Lima:

> Cuanto a las visitas y reducciones asimismo el provecho que se ha seguido de ellas se puede decir que ha sido ninguno respecto del daño que han causado y ha sido este en tanto grado que los indios según se dice por cosa cierta no fueron tan atormentados ni afligidos con todas las alteraciones y guerras pasadas porque ha durado más de cuatro años la persecución de estos visitadores y reducidores que a costa de los indios han comido con mucha gente y caballos que cada uno traía y los han hecho poblar muchas veces mudándolos de unas partes a otras y quemándoles las casas y haciéndoles otras crueles vejaciones [...][41].

El exfiscal y entonces oidor Ramírez de Cartagena en carta del 6 de mayo de 1576 también opinó sobre el aumento de los tributos que consideró excesivos. Toledo había regresado a Lima en 1575 y sus relaciones con la Audiencia eran tensas,

[41] Carta a S. M. de D. Lope Diez de Armendariz, presidente de la Audiencia de Charcas, sobre la residencia tomada al anterior presidente y á los oidores de Charcas y ejecución de la visita que se le cometió, añadiendo larga relación de las cosas y sucesos de la tierra, La Plata, 25 de septiembre de 1576, AGI, Charcas 16, ramo 15, no. 52, f. 19, publicada en Levillier (1918-1922, I: 373).

particularmente en términos de los autos referidos a las tasas y el aumento de tributos[42]. El nuevo fiscal, Álvaro de Carvajal en carta del 8 de febrero de 1577 añadió otras objeciones a los resultados de la visita, esta vez en lo que se refería a la administración central de los temas de indios. Se trataba del equipo «defensor» de los indios que formó Toledo. Funcionarios numerosos que recibían buenos salarios provenientes de las tasas y que comenzaron a usar sus puestos en beneficio personal. Baltasar de la Cruz era defensor con un salario de 1200 pesos, el lengua González Holguín cobraba 500 pesos, el defensor general Juan Martínez Rengifo y el abogado de la Real Audiencia doctor Fajardo (el expediente no dice su nombre de pila) como letrado y abogado de indios cobraban ambos un salario de mil pesos ensayados, Melchor Castillo hacía de procurador de indios y solicitador fiscal con 250 pesos de plata ensayada y Alonso de Luzio que era procurador de la Audiencia fue también nombrado defensor de los indios sin que quedase claro su salario. Martínez Rengifo nombrado para defensor de los indios fue provisto además como encargado de la cobranza y administración de sus bienes. Comenta Carvajal que se trataba de un negocio delicado, que se usaba para perjuicio de los indios y no para su beneficio. Esa cobranza y administración era muy cuantiosa, más entonces conforme a las tasas del virrey y «ocasiona para aprovechamientos ilícitos y otros abusos en perjuicio de los indios y así se debe dar con mucho recato». Pensaba que se debía dar solo sobre los bienes que los indios tenían en los pueblos de españoles y les debían estos por censos, como restituciones y mandas de testamentos de encomenderos, que lo que de esto se cobrara sirviera para proveer las necesidades de los pueblos y lo que sobrare se echase a censo o en haciendas, y cada año se le tomara cuenta por un oidor. Pero que en esto no entrasen los bienes de comunidad, que debían quedar en las cajas de ellas y con cuenta del corregidor. Denunciaba tibiamente que Rengifo pretendía que estos bienes entrasen en su control. Era uno de los temas más complejos y contradictorios que resultaron de las reducciones.

Carvajal se refería también a los entretelones de la formación de la tasa, unos meses en que el virrey, usando los pareceres de los visitadores y con unos asesores, formó las tasas de los repartimientos del reino. Opuesto a lo que hacía el virrey, un dominico se inhibió de dar su parecer, mientras que la gente que estuvo en la visita como Pedro Gutiérrez Flores, Rodrigo Cantos y Juan Rengifo apoyaron el parecer del virrey. Quería Toledo que los oidores dieran su parecer en las sesiones en las que se formaban las tasas, pero estos se negaban diciendo que darlo implicaba inhibirse

[42] Carta del licenciado Ramírez de Cartagena sobre el aumento de los tributos por el virrey y su opinión de que son excesivos, 6 de mayo de 1576, AGI, Lima 124.

luego como jueces si alguno se agraviaba. Al parecer, el desacuerdo final entre el virrey y el licenciado Monzón —que terminó deportado— fue porque este tenía esta opinión[43].

El aumento perjudicial y abusivo de la presión tributaria como resultado de la visita parece ser opinión mayoritaria. A ella se sumó el bachiller Baltasar Sánchez, clérigo presbítero que logró ser aceptado en los tribunales como abogado de la Audiencia de Charcas en 1577, a pesar de algunas deficiencias en su presentación[44]. Con apoyo del oidor Torres Vera, cuya boda, muy discutida por ir contra las ordenanzas, había oficiado[45], logró defenderse de la prohibición de litigar que pedía para él el fiscal. A pesar de que el fiscal suplicó y consiguió el apoyo de Matienzo, el criterio que prevaleció fue que se le aceptase y en ello también tuvo injerencia el parecer favorable del doctor Barros. Desde entonces actuó muchas veces en los casos del tribunal como «tercero en discordia» y otras como «acompañado», en algunos sobre temas de tierras e indios. Estuvo por ejemplo en el pleito de Sedano que implicaba el manejo de los indios de Pacha y Poco Poco. Su experiencia lo hace un testigo fidedigno. En 1580 escribió denunciando una serie de tropelías del virrey y sus aliados, entre los cuales Matienzo[46]. Aquí solo nos detenemos en lo que escribió acerca de la manera como formó la tasa. Sánchez afirmaba que Toledo no se conformó con las opiniones de los visitadores sino que aumentó las tasas en general. Da ejemplos de los yungas de La Paz y de los Pacajes, visitados por Antonio de Lezcano y por Gonzalo de Leiva. Ambos en 1575. Toledo puso la tasa por encima de lo que ellos establecieron, además lo hizo suponiendo que los indios aumentarían cuando había ocurrido lo contrario, justamente porque se van de sus pueblos y mueren por no poder pagar la tasa tan alta. Para Baltasar Sánchez esto era un fenómeno general desde Cuzco a Potosí.

Es lo que ocurrió también en el distrito de Huamanga. En el juicio de residencia del corregidor de Lucanas Juan Manuel Anaya, algunos principales como Martín Çapora, cacique principal del pueblo de San Pedro de Llallcaya de la provincia de Atunsora, confirmaron algo que sustentaba Anaya en su defensa: que los caciques y principales indios de Atunlucana estuvieron muy rebeldes en pagar la nueva tasa,

---

[43] Carta del fiscal, licenciado Alvaro de Carvajal, a S. M., con cincuenta y dos puntos sobre diferentes materias, entre ellos las causas del escándalo producido por la expulsión del licenciado Monzón a España, ordenada por el virrey Toledo por entorpecer este oidor su acción de goberno, Los Reyes, 8 de febrero de 1577, AGI, Lima 93, publicada en Levillier (1921-1926, VII: 344-386).

[44] Real Audiencia de La Plata (2007, III: 149).

[45] Real Audiencia de La Plata (2007, III: 211).

[46] Carta de Baltasar Sánchez denunciando al virrey, 20 de febrero de 1580, AGI, Charcas 142.

tanto que Andrés de Vega, el corregidor antecesor, nunca pudo cobrarla y fue Anaya el que lo logró, por lo que los caciques no lo llevaban precisamente bien. Pero Anaya además, cuando levantó las acusaciones que le hicieron, informó que un cacique principal de los atunlucanas murió en la cárcel y confirma que los indios se armaron diciendo que «antes los llevaba el diablo que pagar la nueva tasa» y que las provincias estaban esperando rebelarse cuando los lucanas mostraron resistencia. Junto con su antecesor que no pudo entablar la nueva tasa, hizo diligencias el licenciado Francisco de Cárdenas, alcalde del crimen de Lima, enviado para ello por Toledo[47]. No era para menos tanto revuelo, cuando Toledo pasó por Huamanga, quedó impresionado de la riqueza pecuaria de los lucanas y aumentó sensiblemente la tasa que pagaban. A los lucanas laramati les triplicó el tributo[48].

En el lado eclesiástico también se produjo mayoritaria y contundente oposición. El arzobispo Jerónimo de Loayza, que desde muy temprano era uno de los promotores de la necesidad de reducir los indios para su adoctrinamiento, también señaló su desacuerdo con la visita general. Esta había sido muy necesaria desde luego, pero debió cometerse a personas de más experiencia y sin prisa. Así, concuerda con la opinión de los oidores[49]. Muchos pueden ser los testimonios que presentemos de este sector de la sociedad colonial, pero añadamos solamente la carta de fray Diego de Angulo sobre los agravios que se hacían a los indios. Es un documento particularmente importante para subrayar el derecho de los indios a las tierras y la vejación que resultó de la visita el perderlas, los errores de apreciación con que se hizo ese despojo y los peligros que entrañaba para los derechos indígenas en el futuro. Angulo denuncia que los visitadores de Toledo hicieron:

> un fundamento a mi parecer falso y peligroso en la conciencia pues es contra todo derecho que fue hacer todas las dichas tierras sin dueño y privarlos del juris gentium que tenían tan antiguo y ponerlo todo con mucha libertad en sus manos para libremente quitarlo a los unos y darlo a los otros, con recompensa o sin ella como les pareciese y a fin de que quedasen tierras de que pudiesen ser ellos y sus amigos aprovechados[50].

---

[47] Residencia de Juan Manuel de Anaya, corregidor de la provincia de Lucanas, por Antonio Fernández de Velasco, su sucesor, 1580, AGI, Escribanía 529A, citada en Glave (2009).

[48] Stern (1982: 85) basado en la tasa de la visita de Toledo publicada en Cook et al. (1975: 261).

[49] Carta de Jerónimo de Loayza, 25 de mayo de 1572, AGI, Lima 300, publicada en Lissón Cháves (1943-1947, II: 609).

[50] Carta de Diego de Angulo sobre los agravios que se hacían a los indios (en adelante Carta de Diego de Angulo), Los Reyes, 25 de abril de 1584, AGI, Lima 316. Está en la colección de documentos inserta en el volumen V de la Historia general del Perú de Vargas Ugarte (1966-1971,

Los indios quedaron con un estrecho margen de producción por las medidas que les hicieron. Propone que las tierras que quedaron baldías por la muerte de los indios, se las den en merced a ellos mismos ya que las pueden arrendar y no las den a los españoles. Por último, se les agravia doblemente pues las tierras que fueron suyas y se las quitaron por decir no las podían labrar, se ven obligados a trabajarlas para los españoles que las reciben: ¡qué puede sentir el indio que perdió sus tierras y es obligado a labrarlas para el que se las quitó![51].

No solo funcionarios de la Audiencia o religiosos manifestaron su desacuerdo con la política de reducciones. Un laico, que andaba en el reino en asuntos particulares y que se comunicaba en el Consejo de Indias con el licenciado Gómez Zapata, opinaba de manera similar y además lo hizo muy tempranamente. Se llamaba Bernardino de Cárdenas y decía que:

> el señor visorrey don Francisco de Toledo ha entrado de golpe con sus jumetrías (de jumetrear, fastidiar) que aunque su intención ha sido buena ha hecho él solo más daño en el poco tiempo que ha que está acá que todos los gobernadores pasados juntos, porque sin considerar los inconvenientes se arrojó de golpe a hacer una visita general que decir los daños que della resultan y resultará a los naturales y a los demás sería nunca acabar. A mi me han escrito del Cuzco que se han entrado gran cantidad de naturales con el ynga. A don Antonio de Mendoza visorrey que fue oí decir que no haría una visita general por los daños que de ella entendía resultarían y que se espantaba de los naturales no tornarse locos con tantas invenciones como cada día con ellos hacían. Lo del señor don Francisco de Toledo es cosa extraña las cosas que intenta cada momento y en daño de todos, pues la salida que hizo de Lima tan sin fundamento vista está y yo oí decir al fiscal licenciado Cartagena que el salir solamente de Lima había costado quinientos mil ducados, pues las gentes que se han destruido por donde él ha andado son muchas con sus recibimientos y con sus vanidades, la cosa que más destruye este reino es un ejército pues andando el visorrey arando la tierra es más que ejército[52].

Cárdenas ahorra comentarios gracias a la frescura de su prosa. El también, como todos los actores, empezaba señalando que la obra de reducir era necesaria y buena. Nadie la cuestionaba. Lo que se objetó fue la forma de llevarla adelante, la precipitación, el no respetar lo hecho previamente, el abuso de autoridad, la incapacidad de algunos comisionados, las molestias y maltratos a los indios, la falta

---

V: 314-317) pero no la trascribe en su colección Lissón Cháves (1943-1947). También está en Barriga (1933-1954, III: 175-179).

[51] Carta de Diego de Angulo, 1584, AGI, Lima 316.

[52] Carta de Bernardino de Cárdenas al licenciado Gómez Zapata del Consejo de Indias, Loja, 24 de marzo de 1572, AGI, Lima 270.

de respeto a derechos de los naturales. Pero que se trató de algo generalmente aceptado como rumbo necesario es evidente. Los encargados de la visita, tomando sin duda el pensamiento del virrey, dieron por su parte otros argumentos en defensa de lo actuado.

Los argumentos de la reducción y las razones de su perdurabilidad

Unas cartas de los visitadores de Toledo, dando cuenta de sus trabajos y alabando lo que hicieron por orden del mandatario, subrayan los argumentos de la visita. Se trata de Bernardino de Loayza que actuó en el norte, Juan de Hoces en Trujillo y también en los Collaguas, Juan Maldonado Buendía en Arequipa y Rodrigo Cantos de Andrada en Huamanga. Fueron escritas en Lima casi al mismo tiempo, entre el 15 y el 18 de marzo de 1575[53]. Responden a las objeciones y cuestionamientos que se habían hecho llegar al rey respecto de la visita, los que consideraban eran producto de la pasión y los particulares intereses que animaban a los que los enviaron y exponen lo que entienden hicieron bien en favor de los indios, su doctrina, policía y buen gobierno, como la conservación de sus haciendas y la eliminación de las vejaciones que les hacían. Se trató de una respuesta conjunta y concertada, probablemente encomendada por el virrey a quienes tenía por más incuestionables entre sus visitadores. Las razones que esgrimen fueron las que dotaron la ideología de la práctica reducidora. Pero a la vez enfrentan el discurso disidente que hemos visto fue generalizado en distintas esferas de la sociedad y el gobierno coloniales.

Defendiéndose y defendiendo la visita Bernardino de Loayza, visitador de Puerto Viejo, Guayaquil y San Miguel, dice que los oidores se conjuraron contra él y contra la visita, que son los patrocinadores de las murmuraciones porque los visitadores castigaron a los encomenderos y caciques y a los que maltrataban a los indios. Rodrigo Cantos de Andrada se presenta apelando a sus 35 años de experiencia en negocios de los naturales, como respondiendo a las acusaciones de que los comisionados no tenían conocimiento o experiencia. La visita general era la cosa más necesaria que se ha tenido que hacer para que el reino tuviese estabilidad y los naturales certeza de lo que habían de contribuir. Aunque el presidente Pedro de la Gasca tasó los tributos, por vía de conmutación los encomenderos llevaron lo que quisieron, mientras los caciques habían sido

[53] Carta de Bernardino de Loaiza, Los Reyes, 15 de marzo de 1575; Carta de Juan de Hoces, Los Reyes, 18 de marzo de 1575; Carta de Juan Maldonado Buendía, Los Reyes, 15 de marzo de 1575; Carta de Rodrigo Cantos de Andrada, Los Reyes, 17 de marzo de 1575, todas en AGI, Lima 270, ff. 623 y ss., duplicadas en AGI, Lima 123.

los principales ladrones, sirviéndose de los indios y vendiendo y arrendando las tierras. El cuidado en cortar los abusos de los encomenderos era su principal argumento, incluso contra el que se levantó acusando a los visitadores de tomar su comida de los indios durante los meses de visita. Dice Cantos que en los repartimientos grandes llevó cuatro y cinco meses visitando y cuanto más se gastó cien pesos en los bastimentos que los indios dieron a los visitadores, mientras que los encomenderos llevaban unos cincuenta mil y otros hasta cien mil pesos de exceso de las tasas, los que se les quitaron haciendo condenaciones. Pero lo principal en la visita había sido la reducción, que si eso fuera el único bien logrado, ningún otro se le puede comparar. Su experiencia en los lucanas andamarcas lo demuestra. Saliendo de Apcara a la visita recorrió 90 leguas por parajes fragosos y todo lo atendía un solo sacerdote; ahora están reducidos y provista su atención pastoral adecuadamente. Así se evitaba que los indios sacasen de los entierros de las iglesias a sus deudos y los llevasen a los cementerios de su gentilidad donde estaban sus guacas e idolillos, de los cuales sacó gran cantidad y quemó muchos en presencia de los indios.

Juan Maldonado Buendía, redunda también en el tema de las reducciones como factor central de la visita:

> En la jurisdicción de Arequipa hay una provincia que llaman Collesuyo que tiene desde el río de la dicha ciudad hasta la provincia de Loha ciento y veinte leguas de longitud por la costa de la mar hacia Chile y de latitud desde la cordillera de la sierra hasta la mar veinte y treinta. Es toda tierra tan áspera de sierras y despoblados de arenales que había muchos pueblos en ella a do jamás habían llegado sacerdotes ni tenían noticia de nuestra fe. Hallé en ella doscientos y veinte y seis pueblos, redújelos a veinte y dos en que dejé señaladas trece doctrinas donde cómodamente en cada una de ellas podía un cura administrar los sacramentos. Dejé en los pueblos más principales nombrados alcaldes y regidores con ordenanzas y jurisdicción limitada para que entre sí se puedan gobernar. A los indios pobres les repartí el tributo para que cada uno sepa lo que ha de pagar sin que con color del les roben sus haciendas. Los caciques catequizáronse, y bautizáronse en el tiempo que anduve en la visita más de cuatrocientos indios adultos que con haber tanto tiempo que se descubrió este reino por estar los pueblos tan divididos vivían en su infidelidad [...][54].

Juan de Hoces también presenta como credenciales el haber estado en esos reinos 34 años y diez desde que fue nombrado corregidor de naturales por el licenciado Castro. Dice que en la visita lo más importante que logró fue enmendar

[54] Carta de Juan Maldonado Buendía, 1575, AGI, Lima 270, f. 623.

las vejaciones que sufrían los naturales por parte de los encomenderos que fueron condenados a restituirles muchos bienes. Pero han apelado y la Audiencia les ha dado cabida, de manera que los delincuentes vuelven a sus robos en desprecio de la justicia. También señala que había disparidades en el pago de tributos por lo desfasada que estaba la tasa del presidente Gasca. Muchos pueblos habían venido a menos y pagaban mucho tributo. Da el ejemplo de pueblos que habría visitado en los Collaguas. El tributo ahora se saca por cabeza. Lo otro que resalta es que los caciques se han resentido por perder su libertad de abuso e idolatrías al hacerse la reducción. Esa es la razón por la que se habrían confederado con los encomenderos en hacer quejas fabulosas que la Audiencia ha aceptado.

Completa el conjunto de argumentos de la visita el licenciado Juan Fernández de Recalde en una carta del 1 de marzo de 1577, que gira en torno al resultado de la visita general. En este caso, un capítulo dice:

> De la visita general que el virrey por su persona e por sus ministros ha hecho se han seguido muchos provechos de que habrá dado e dará larga cuenta, solamente diré yo uno que es el asiento de las tasas que han de pagar los indios esté bien que verdaderamente es muy grande así para los mismos indios como para los españoles. Han lo querido trabar los religiosos frailes e clérigos de las doctrinas e algunos de los criados de VM les han dado favor a ello de que se han seguido desacatos e alguna manera de inobediencia en los indios porque se han dejado prender e estar en las cárceles por no pagar sus tasas. E han puesto este negocio en las Audiencias, especialmente en la de la Plata sobre no pagarlas. Particularmente se han señalado en esto algunos religiosos de la Compañía de Jesús que por las causas que ellos quieren han publicado que las tasas son excesivas e intolerables siendo muchas de ellas la mitad menos de lo que solían pagar. Ha venido este negocio a términos de que con la libertad que los unos e los otros tienen, lo han predicado en los púlpitos, especialmente en la ciudad del Cuzco [...][55].

Los defensores de la visita acusaron el golpe de las medidas en contra de su actuación por parte de las autoridades de las Audiencias y por la prédica de los religiosos. Hubiesen querido una mayor cuota de poder, como lo intuyó Matienzo cuando comenzaban las reducciones. La acusación de abusos en la ejecución la levantó con brío Cantos de Andrada y es probable que muchos comisionados no faltaran a la ética, pero todos llevaron muchos recursos y dinero. El propio virrey fue denunciado al final por haber llevado ilícitamente una cantidad de plata

[55] Carta de Juan Fernández de Recalde, 1 de marzo de 1577, AGI, Lima 124. Recalde fue aliado de Toledo, por supuesto. Levillier (1935-1940, I) lo tiene como uno de los magistrados diligentes y talentosos.

por su salario, proveniente de la visita[56]. La reducción de muchos emplazamientos a menos pueblos, más grandes y manejables, era destacado argumento, que nadie pretendió discutir. Sin embargo, el acierto de las reducciones sí se discutió y las evidencias posteriores corroborarán que era un imposible a lo que aspiraba la visita, que lo que se hizo fue solo abrir un proceso que no se cerraría en muchas décadas. Pero el argumento principal fue el golpe mortal al sistema de encomiendas como había funcionado hasta entonces.

La principal basa de los visitadores fue el haber quitado los abusos de los encomenderos y los caciques. Las conmutaciones de tributos, manera de camuflar servicios personales prohibidos, el exceso sobre las tasas, disfrazado también con conmutaciones o connivencia con los caciques, fueron suprimidos. En cambio, se dieron tasas exactas, calculadas por tributario y en base a las posibilidades de las regiones y los grupos étnicos. Los opositores unánimes denunciaron el aumento que estas tasas significaron en la presión sobre los indios y estos protestaron a su vez. ¿Quién tenía la razón? Ambas versiones capturaban algo de realidad. Si las tasas, terreno de disputas por décadas, se hubiesen cumplido sin trampas y subterfugios y si los encomenderos no hubiesen abusado de su posición de poder, es posible que el nivel de presión tributaria previa a la tasa general del virrey Toledo hubiese sido menor. Pero esa no era la realidad y la permanente lucha de los indios contra el abuso en la tributación así lo expresa. Por eso los visitadores tuvieron argumentos para ganar la voluntad de los indios hacia las nuevas medidas que aparecían como otra forma de vindicar sus derechos. No olvidemos además que los visitadores actuaron como jueces en el campo, castigando y penando a los que abusaban de los indios.

Efectivamente, una lista de condenas a encomenderos por abusos contra sus indios viene a ilustrar este lento paso de la dominación encomendera a la implantación de nuevas formas de producción de mercancías. Recuerda a las causas que se ventilaron al amparo de las Leyes Nuevas y la prédica indigenista de los años del dominico Domingo de Santo Tomás. Incluso se encarga de registrar muchas de ellas que no se habían resuelto. Se trata de un conjunto de procesos judiciales que juntó para llevar adelante un funcionario nombrado al efecto por el virrey. El autor de esta memoria, Alonso de Luzio, fue uno de los ministros nombrados por Toledo

[56] Reclamo del Conde de Oropesa, sobrino del virrey, AGI, Lima 1. Luego de muchas protestas en el Consejo contra el virrey y su visita, hubo incluso una orden de restituir a los indios 50 000 ducados que el virrey tomó para él como ayuda de costa de su visita, provenientes de los fondos comunales que se derivaron para estos gastos.

para administrar los asuntos de los indios y procurar su defensa como vimos[57]. La cuantía de los procesos y condenaciones «que hasta hoy se han hallado» alcanzó la suma de 653 521 pesos corrientes y 2500 de plata ensayada y marcada, de los cuales Alonso de Luzio, procurador general de los naturales nombrado por el virrey Francisco de Toledo dio fe que pendían en la Real Audiencia el 6 de marzo de 1577. Se cuidó de señalar que había «otros muchos procesos y condenaciones que no se han podido juntar ni traer a escritura en la Audiencia en parte porque no los han dado los visitadores, porque están en grado de apelación y no se han traído los procesos y otras causas varias». Calculaba que serían estos faltantes más de una tercia parte de los registrados. Es decir, eran unos 900 000 pesos en los que se avaluaba la deuda que los encomenderos habían contraído con los indios por distintas culpas y negocios ilícitos. Hay que tener en cuenta que esta memoria no contiene los procesos que se dieron en el tribunal de la Audiencia de Charcas, limitándose solo al tribunal de Lima.

Además del monto total, la composición de la lista de los condenados y algunas causas que se deslizan en la memoria, esta nos muestra un panorama de la importancia que la esfera de la encomienda mantuvo hasta entonces. El procurador registró 112 condenas, la mayoría a encomenderos, aunque hubo algunos que no lo eran y solo habían tenido algún trato con quien lo era, pero eran los menos. En total fueron 98 personas de las que se registró deudas a los indios. Algunos como Juan de Pancorbo, Jerónimo de Aliaga, Tristán de Silva, Juan Arias Maldonado que heredó una causa de su padre Maldonado el rico e Inés de Ribera que tenía penas por tratos ilícitos con las tierras de los indios del valle de Carabaillo, tuvieron tres casos. Por su parte, Gonzalo Cáceres, Rodrigo de Esquivel, Alonso Pizarro, Garcí Sánchez y María Martel registraron dos. Todos los demás, hasta los casi cien condenados tenían una condena y sus encomiendas abarcaban todo el territorio del distrito de la Audiencia, particularmente la provincia de Lima, la rica región del Cuzco y también Huamanga, Arequipa, Trujillo y Huánuco.

Resulta además sorprendente cómo a pesar de la pérdida efectiva de muchos recursos, particularmente sus tierras, los repartimientos de indios y las nuevas reducciones pudieron conservar una ingente cantidad de bienes y rentas provenientes de ellos, que el virrey se encargó de organizar en las llamadas comunidades. En algunos casos de haciendas cuantiosas, como Jauja, Chucuito

[57] Memoria de las condenaciones que los visitadores de los términos desta ciudad de los Reyes hicieron en las visitas de los encomenderos de indios a favor de los indios de sus encomiendas, las cuales están pendientes en esta Real Audiencia de Lima, 1577, AGI, Lima 273.

y Paria, nombró un funcionario nuevo, un administrador local que las manejara[58]. Se preocupó de nombrar también un administrador general, Juan Martínez Rengifo que debió ser quien amplió el número de estas comunidades administradas[59]. Rengifo fue nombrado administrador general de los censos y bienes de comunidad de indios del distrito de Lima el 11 de abril de 1576. El nombramiento se hacía porque los censos y rentas de los indios se perdían. Debía hacer un registro de esos bienes y cobrar las rentas. Su salario sería el diez por ciento de lo que llevaran los indios. Con eso dejó la puerta abierta, otra rendija, para que el modelo se expandiera introduciendo nuevos elementos disruptivos en las reducciones.

Mientras la administración velaba en lo posible por concentrar la población, mantener sus poblaciones y conocer de sus recursos, los agentes económicos como los encomenderos, chacareros y comerciantes, se encargaban de presionar por desagregar los repartimientos, repoblar las familias, trasladar la gente de un lado a otro. Las ciudades y los nuevos asentamientos mineros eran los otros polos de atracción que se introdujeron en el escenario. Ese era el germen de la dispersión y de los repoblamientos. Pero también era cierto que los naturales mantenían sus formas culturales y no se cristianizaban ni civilizaban a la manera europea tan sencillamente. El mismo virrey que pretendió encontrar la cuadratura del círculo, se encargó de dejar suficientes rendijas para que una vez hecha la ley, quedara lista la trampa.

Bibliografía

Barriga, Víctor M.
1933-1954 *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI: documentos inéditos del Archivo General de Indias de Sevilla.* 5 vols. Arequipa: La Colmena.

Cook, Noble David, Alejandro Málaga Medina y Thérèse Bouysse-Cassagne (eds.)
1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

[58] Instrucción al administrador de los bienes de comunidad y hospitales de Paria, Potosí, 24 de abril de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 39-46); Nombramiento e instrucción que se extendieron a Antonio Bello Gayoso para la administración de los bienes de comunidad del Valle de Jauja, La Paz, 12-13 de junio de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 59-62); Instrucción que se dio al administrador de los bienes de comunidad de la provincia de Chucuito, Chucuito, 16 de julio de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 73-81).

[59] Rodríguez Quispe (2005b: 269).

Glave, Luis Miguel
2009 Cuando el rey está lejos y el reino cerca: el Perú del seiscientos y la *Nueua coronica*. En Juan Marchena Fernández, Luis Miguel Glave y José Carlos de la Puente Luna, *Caminando con don Phelipe Guaman Poma de Ayala:* Primer nueva corónica y buen gobierno *1615*, vol. 1, pp. 147-211. Cusco: Municipalidad Provincial del Cusco.

Hanke, Lewis
1977 *Guía de las fuentes en el Archivo General de Indias para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú, 1535-1700* (Lateinamerikanische Forschungen 7). 3 vols. Köln: Böhlau.

Levillier, Roberto
1935-1940 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582).* 3 vols. Madrid: Espasa-Calpe.

Levillier, Roberto (ed.)
1918-1922 *La Audiencia de Charcas: correspondencia de presidentes y oidores*. 3 vols. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.
1921-1926 *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI*. 14 vols. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra / Imprenta de Juan Pueyo.

Lissón Cháves, Emilio (ed.)
1943-1947 *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*. 5 vols. Sevilla: Católica Española.

Mumford, Jeremy Ravi
2012 *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*. Durham: Duke University Press.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (eds.)
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII): historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores / University of St. Andrews / University of London / Inter America Foundation / Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Presta, Ana María y Mercedes del Río
1993 Reflexiones sobre los churumatas del sur de Bolivia, siglos XVI-XVII. *Histórica* 17(2): 223-237.

Ramírez-Horton, Susan E.
1978 Chérrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo. *Historia y Cultura* 11: 79-121.

Real Audiencia de la Plata

2007 *Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas*. 10 vols. José Miguel López Villalba (ed.). Sucre: Corte Suprema de Justicia / Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo / Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia / Embajada de España.

Rodríguez Quispe, David

2005a *Por un lugar en el cielo: Juan Martínez Rengifo y su legado a los jesuitas 1560-1592.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2005b Juan Martínez Rengifo y los jesuitas: formación de la hacienda Santa María de Puquio (La Huaca), 1560-1594. En Sandra Negro Tua y Manuel Marzal (eds.), *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*, pp. 263-298. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Stern, Steve J.

1982 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española.* Fernando Santos Fontenla (tr.). Madrid: Alianza.

Toledo, Francisco de

1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. 2 vols. Guillermo Lohmann Villena y María Justina Saravia Viejo (eds.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Vargas Ugarte, Rubén

1966-1971 *Historia general del Perú*. 10 vols. Lima: Carlos Milla Batres.

Zimmerman, Arthur Franklin

1938 *Francisco de Toledo, Fifth Viceroy of Perú, 1569-1581*. Cadwell, ID: The Caxton Printers.

Zuloaga Rada, Marina

2012 *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610).* Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Lima y sus valles

Un milagro de la Virgen y la libertad de los indios en Lima: Aspectos históricos de la reducción urbana en el caso del Cercado y el barrio de San Lázaro

Tetsuya Amino

Prólogo: perspectiva y problemática

El día 28 de diciembre de 1591, el «Día de los Inocentes», por la mañana, ocurrió un prodigio milagroso en Santiago del Cercado de Lima. Una imagen de Nuestra Señora, con la advocación de Copacabana y colocada en una humilde capilla que se había fundado en aquel mismo sitio, se puso de repente a manar agua (algunos dicen que serían «lágrimas» y otros «sudores») por sus lindas mejillas y los algodones mojados con el líquido empezaron a mostrar asombrosos efectos de curaciones a los enfermos...

Hace más de veinte años publicamos un trabajo sobre este acontecimiento utilizando una variedad de manuscritos elaborados antes y después del suceso[1].

[1] Amino (1990). Hasta que el autor se encontrase con esos manuscritos relacionados con el milagro, no se habían publicado estudios que trataran de aclarar las complejas relaciones entre el milagro y la reducción. Es cierto que ya algunos historiadores de otra generación había tocado el problema, por ejemplo, Vargas Ugarte (1956); Angulo (1945); Cárdenas Ayaipoma (1980); Castro (1944). Sin embargo, el tono del describir el hecho era como se ilustra en la siguiente cita: «Pero antes de que todo tuviera resolución, *quiso Dios consolar a su siervo* con un hecho de singular *regalo divino* [la cursiva es mía]», en Valencia (1957: 310). Con el respeto que se debe a estos grandes predecesores, consideramos que ellos no fueron más allá del acontecimiento milagroso, es decir, no llegaron a entender las complejas relaciones existentes entre la fundación del Cercado, el mismo milagro de la Virgen, la reducción de los indios sanlazareños al Cercado, la pugna por la jurisdicción eclesiástica entre los jesuitas y el arzobispo, y las persistentes luchas por la autonomía que los mismos indios reducidos desplegaban congregándose alrededor de la imagen milagrosa y su cofradía como ejes. Recientemente otros historiadores han vuelto a investigar el problema con nuevas aportaciones importantes. Coello de la Rosa (2006) ha publicado un relevante trabajo, utilizando principalmente papeles eclesiásticos, mientras Ramos (2005; 2010) nos ha aportado

Esa historia del milagro nos interesaba no solo por habernos revelado curiosas secuencias de fenómenos prodigiosos. También nos abrió una grieta en la cotidianeidad, a través de la cual pudimos captar lo que estaba ocurriendo más allá de la escena milagrosa, es decir, entender el fuerte impacto social que había causado una brusca reducción en la mentalidad de la población indígena, quien se convirtió en el blanco de la violenta política de trasplantación poblacional. Al mismo tiempo, este incidente nos indicaba de forma más nítida cómo se generaron a causa de esa reducción urbana los antagonismos internos entre diversas autoridades seculares y eclesiásticas, a saber, el arzobispo limeño de entonces, Santo Toribio Mogrovejo, la Compañía de Jesús, los virreyes, el cabildo de la ciudad de Lima, el cabildo eclesiástico, los curas-capellanes, e inclusive los residentes indígenas y su cofradía.

El presente artículo va a ser una reelaboración de aquel ensayo, con otro enfoque de investigación y también con nuevos hallazgos documentales de estos años. Esta vez nos alejamos de las vicisitudes de los milagros y nos centraremos más bien en el mismo escenario en el que se concibió el prodigioso acontecimiento, es decir, en Santiago del Cercado y en los indios de San Lázaro comprometidos en este espacio de reclusión.

Investigar la historia de la fundación y el desarrollo del Cercado nos traerá valiosas aportaciones. Primeramente fue la «primera» reducción que creó el virrey Toledo en el Perú antes de emprender su política de trasplantación de la población indígena, política que más tarde se implementaría por todo el mundo andino[2]. Por lo tanto, el Cercado, con su formación espacial, social y religiosa, nos serviría de punto de partida para entender el desenvolvimiento histórico de las reducciones serranas.

---

nuevos datos bastante útiles para comprender la organización interna de la población indígena de Lima, sobre todo, su análisis de testamentos indígenas tiene sumo valor para comprender la mentalidad de los indios. También Lévano Medina (2004) ha publicado una contribución importantísima sobre la cofradía, utilizando el fondo documental del Archivo de la Beneficencia Pública de Lima Metropolitana, cuyos manuscritos no hemos podido revisar para este trabajo por estar los documentos en proceso de catalogación. Además, en torno a los indios y cómo se desenvolvía su vida dentro de la urbe limeña de esa época han aparecido diversos trabajos de gran interés, en particular, los trabajos de Lowry (1991) y Charney (2001) han abierto nuevas perspectivas para comprender los temas sobre la población indígena limeña.

[2] En torno a los problemas generales de las reducciones, ver el trabajo «clásico» de Alejandro Málaga Medina (1974). Sobre los problemas metafísicos que se encontraban latentes en la reducción, el artículo de Cummins (2002) nos ofrece de manera brillante varios claves para interpretar el significado filosófico de «reducir/reducido/reducción». Terminada la redacción de este artículo me ha llegado el flamante libro de Mumford (2012), cuyas excelentes aportaciones lástima que no se hayan podido reflejar en el presente trabajo. También eso no cabe duda de que los artículos incluidos en este volumen van a ser base de referencia en los años venideros para estudiar varios temas vinculados con las reducciones hispanoamericanas.

Además, en relación con esta reducción limeña, nos han quedado de forma excepcional abundantes documentos históricos. El principal motivo es que el traslado de la población indígena se realizó dentro de la gran urbe ante la mirada observadora de los capitalinos.

En segundo lugar, al realizarse esa reducción urbana, se provocó una polémica muy discutida entre varios sectores eclesiásticos y seculares, en la que se colocaban diversos discursos y opiniones en pro y en contra de la medida esgrimida a la población indígena.

Es ya bien conocido que el virrey Toledo, una vez que se realizó el reasentamiento de los indios al Cercado, encargó la tarea de evangelización a la Compañía de Jesús, orden religiosa recién instalada en el Perú, para que los neófitos indígenas fueran catequizados en la fe cristiana y confiados al cuidado de los jesuitas. A través de diversas informaciones y cartas anuas enviadas por los jesuitas del Perú a su sede europea se puede comprender que ellos consideraban el Cercado como un sitio «ideal» y modelo para su apostolado: un espacio limpio y salutífero, con domicilios, calles y huertas colocados de forma ordenada, provisto también de los componentes indispensables para una vida civilizada: escuela, hospital, cárcel, etcétera.

El Cercado también habría de convertirse en un «modelo» para las autoridades seculares que justo intentaban implantar este mismo prototipo artificial en las comunidades indígenas del interior del virreinato. En este sentido, la reducción establecida en los arrabales de Lima se engendró como un mundo ejemplar donde se fusionarían armónicamente lo secular y lo sagrado. De hecho, las visiones que podemos extraer de aquellas cartas e informaciones están compuestas de discursos idealizados, eufóricos y ufanados de los jesuitas en los que podemos leer que los «naturales» en el Cercado estaban llevando una vida impecable gracias a la custodia civilizadora jesuítica con el auxilio del gobierno secular.

Ahora bien, esta imagen bucólica del Cercado y de los jesuitas habría permanecido así sólida por siempre si no se hubiera ejecutado otra nueva reducción en el año 1590, realizada para los indios que residían en San Lázaro. Ante esta nueva medida, que fue demasiado brusca y brutal, se registraron reacciones muy furiosas en varios sectores de la ciudad, y los mismos indios sanlazareños levantarían sus voces de protesta y de desafío. Al mismo tiempo, el arzobispo metropolitano de entonces, Toribio Mogrovejo, quien se reconocía a sí mismo como protector de esos indios de San Lázaro, empezó a manipular los expedientes para hacer suspender esa disposición. Justo en esa crítica coyuntura, una imagen de Nuestra Señora, símbolo de la integridad comunal de aquellos indios de San Lázaro, empezó de improviso a llorar bonitas lágrimas milagrosas como si tratara de consolarlos de su sufrimiento.

Como resultado de aquellos sucesos fortuitos se abrió una fisura en el espacio idílico y sosegado del Cercado, cuidadosamente construido con los discursos idealizadores jesuíticos, y a través de esa grieta se nos aparece con una cierta claridad lo que pasaba realmente en el mundo «cercado». En particular, una petición que enviaron los indios de San Lázaro a la corte de Madrid nos muestra con gran elocuencia esa realidad. Como luego analizaremos, sus clamores contra las maniobras de la reducción y las disposiciones de la Compañía contrastan de manera categórica con el lenguaje de eufonía enunciado por los jesuitas.

En tercer lugar, nos llama la atención la enérgica operación que organizaron los indios de San Lázaro a través de esas peticiones y demandas para reivindicar su derecho de residir en su barrio antiguo de la orilla del río Rímac. Y para nuestro asombro, después de varios años y como fruto de sus esfuerzos, ellos consiguieron su definitivo regreso al barrio. Este «vaivén» de un grupo indígena que se desplegaba entre dos puntos, es decir, entre el Cercado (la reducción) y San Lázaro (el barrio antiguo), nos hace recordar lo que luego se observaría en las sierras andinas.

A través de los expedientes de la Extirpación de Idolatrías del siglo XVII sabemos que en las provincias del interior muchos indios «reducidos» intentaban retornar a sus «pueblos viejos» para evadir sus obligaciones tributarias y evitar las vejaciones litúrgicas e ideológicas de los curas católicos, pretendiendo así mantener de forma clandestina creencias propias en sus «huacas» tradicionales[3]. Se puede afirmar que este tipo de oscilación humana entre dos polos sería un fenómeno omnipresente observable en torno a varias reducciones; por lo tanto, nuestro ejemplo de Lima ocurrido en un espacio urbano y atrayendo muchas miradas curiosas de los que presenciaron los sucesos es un caso ideal para contemplar el significado histórico de la reducción en América.

Finalmente, varios manuscritos documentales cosechados durante la investigación de nuestro proyecto nos han posibilitado delinear con nitidez la verdadera naturaleza de estos indios sanlazareños. Los estudiosos que han tocado el tema hasta ahora se basaban principalmente en los documentos dejados por personas del ámbito

[3] Por ejemplo, en la doctrina de San Juan de Mayobamba, en el distrito de Checras, los habitantes indígenas de la doctrina volvieron a los «pueblos viejos» para celebrar sus ceremonias religiosas tradicionales derramando sangre de cuyes y chicha y ofreciendo sacrificios de sancu (pan hecho con sangre de los animales) y cuyes a los niños enterrados allí. Ver Causa seguida por el licenciado Pedro Ruiz de Garfías contra una india llamada Inés Chumbi, Checras, 1653, Archivo Arzobispal de Lima, Lima (en adelante AAL), Hechicerías e Idolatrías, leg. 3, exp. 6. También en los registros de la visita que el mismo arzobispo Mogrovejo realizó por la sierra central podemos encontrar a algunos indios que empezaron a vivir nuevamente en sus pueblos viejos. Ver Benito Rodríguez (2006: 69 y ss.).

gubernamental y eclesiástico, pero allí solo escuchaban los alegatos y discursos de los de «arriba». En este artículo, más bien, nos sumergiremos en los papeles documentales que nos permitan escuchar las voces de los indios «reducidos»[4]. Estos indios, identificándose a sí mismos como «indios yanaconas, ricos y honrados» ya habían adquirido un potencial económico y político considerable para abrirse camino en un mundo dominado por los discursos colonialistas. Ellos realizaban sus enérgicos empeños para regresar a su antiguo barrio, congregándose en una cofradía que había sido fundada bajo la advocación de Nuestra Señora de Copacabana, y además por medio de diversos pleitos desafiaron de manera frontal a los curas-capellanes de la cofradía, quienes no solo vigilaban las actividades cotidianas de los cofrades, sino que también trataban de satisfacer sus intereses económicos malversando los fondos de la cofradía.

La reducción como sistema político y eclesiástico se definiría en el trasplante de los «naturales», de quienes se creía haber morado en un mundo de barbarie sin «policía», en un espacio trazado según los ideales civilizadores para luego ser remoldeados en seres «cristianos» manejables. Allí en ese mundo vigilado católicamente, la población indígena se suponía que pagaba dócilmente las cuotas tributarias y ofrecía sus labores corporales a la corona española. En recompensa por esas contribuciones, un indio comunero gozaría solamente de la limitada «libertad» de poder vivir dentro de su reducción siempre bajo los rigurosos controles y la vigilancia del corregidor y del doctrinero.

A nuestro modo de ver, no obstante, esa ideología se aplicaría al mismo tiempo a la población indígena quien, con su potencia económica y destreza social obtenidas durante su vida urbana, tanteaba la posibilidad de disfrutar de plena libertad para poder trabajar a su gusto, vivir donde quisiera y practicar a su manera la devoción católica. Los poderes civiles y eclesiásticos trataban siempre de frenar la movilidad de esos indios que comenzaban a desbordarse del paradigma aplicado a los indios comuneros obedientes y «reducir» a esos desviados en aquel molde. Como observaremos más adelante, los indios de San Lázaro pertenecían justamente a esta categoría de los naturales más adelantados, quienes, a pesar de su potencial económico siempre se veían rodeados de las continuas amenazas de la «reducción», entendida ésta física e ideológicamente. Así pues, las vicisitudes históricas de los indios de San Lázaro nos mostrarían un fuerte colonialismo enclavado en la política del reasentamiento humano y también una tenaz búsqueda de una vida libre que llevó a cabo un grupo de indios limeños entre las décadas de 1580 y 1630.

---

[4] En cierto sentido, el problema de la reducción sería «una guerra de discursos», donde se puede observar con nitidez las pugnas y conflictos a través de las palabras.

Breve historia de la fundación del Cercado y de los indios de San Lázaro

El proyecto de fundar un sitio especial, con el objeto de reasentar a la población indígena de Lima, se inició durante el gobierno del licenciado Lope García de Castro en la década de 1560. Justo cuando estaba realizándose la reducción de los indios sanlazareños al Cercado, en 1590, se confeccionó un informe para averiguar los méritos de esa disposición y en él se observa el trasfondo histórico de la fundación del Cercado y la reducción de los indios[5].

Después de la fundación de la Ciudad de Los Reyes (1535), empezaron a llegar muchos indios «serranos y yungas» a ofrecerse como mano de obra a sus encomenderos que residían en Lima. Para la morada temporal de estos indios «mitayos», se habían repartido «solares y sitios» dentro de la ciudad, los cuales se hallaban «diffusos y apartados» y donde también se notaban «muchas borracheras y bailes con çerimonias y ritos antiguos de la ynffedelidad de los dichos yndios». Por esas razones, el gobernador Castro, con la colaboración del arzobispo de aquel entonces, Jerónimo de Loayza, «mando vender todos los dichos solares y sitios en que los dichos yndios estauan poblados en almoneda publica y del precio dellos compro el sitio», que se convertiría en el futuro Cercado. Posteriormente, a este espacio, al que se dio forma rectangular,

> [...] le hizo çercar todo de tres tapias en alto dejando dos puertas en la dicha çerca vna a un cabo y otra a otro con sus puertas y çerraduras para çerrar el dho pueblo de noche como se çierra por los muchos daños que resçiben de negros y mulatos de hurtos y otros malos tratamientos que les hazen [...].

Además, hicieron «traçar el dho pueblo por sus quadras dexando sitio para ygleçia y ospital cassas de cabildo carçel y plaça como de presente esta [...]». Después, los indios que vivían en aquellos solares vendidos «se pasaron a bibir al dicho pueblo y çercado de santiago a donde hizieron sus cassas de tapia y adobes con sus corrales y huertas a donde tenian y tienen sus cavallos y carneros de la tierra gallinas y otras aues y su ortaliza y arboles de que se sustentan»[6].

La construcción definitiva del sitio acabó durante el gobierno del virrey Toledo, quien declaró la fundación oficial del Cercado el 25 de julio de 1571, el día de Santiago[7]. Al mismo tiempo Toledo encargó la doctrina cristiana de esos indios reducidos a la Compañía de Jesús, orden recién incorporada a la esfera religiosa del

---

[5] Información sobre la reducción de los indios de San Lázaro (en adelante Información sobre la reducción), 1590, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Lima 273.

[6] Información sobre la reducción, 1590, AGI, Lima 273, ff. 395r-399v.

[7] Cárdenas Ayaipoma (1980: 23 y ss.).

virreinato, quienes empezaron así a dirigir la vida de los feligreses indígenas con su nueva metodología y filosofía misionera que se estimaban altamente en aquella época.

Sin embargo, este ambiente tranquilo y apacible fue sacudido bruscamente en agosto del año 1590 cuando el virrey García Hurtado de Mendoza decidió nuevamente reducir en el Cercado a un grupo de indios que por aquel entonces moraba en el barrio de San Lázaro a la rivera del río Rímac. No sabemos exactamente desde cuándo estos indios empezaron a radicar en sus orillas. Algunos se dedicaban a la pesquería ya que se apodaban «camaroneros» y es posible que otros fueran «yanaconas», forasteros de varias procedencias del virreinato muy lejanas tales como Chachapoyas, Cajamarca o Quito[8]. Ellos, sin subordinarse ni a los encomenderos ni a los amos particulares y manejando con destreza su segundo idioma «castellano», subsistían en la capital virreinal como gente autónoma con sus oficios, es decir, eran típicos «yanaconas-ladinos» independientes.

A través del registro de una sesión del cabildo de Lima, se puede observar que una de las razones de que establecieran su residencia allí fue el dedicarse a prevenir las inundaciones del río Rímac. En 1589 cuando la epidemia se llevó sin clemencia muchas vidas de la población indígena de Lima, el cabildo decidió edificar un hospital en San Lázaro para los indios, citando las razones siguientes:

> en este ayuntamiento se trato muy en particular de la enfermedad de biruelas y saranpion y otras enfermedades que ay en esta çiudad y en los pueblos de yndios de su comarca y como yban muriendo y morian cada dia de la dha enfermedad [...] espeçialmente en el pueblo de yndios que esta poblado junto a san laçaro los quales morian por no tener ospital donde rrecogerse y porque esta çiudad fue el primer fundamento de poblarse los dichos yndios en el dicho pueblo para socorro y rreparo del daño que haze el rrio en esta çiudad y para otras cossas por lo qual tiene obligaçion de acudir al socorro de los dichos yndios y sus neçesidades y se acordo que en el dicho pueblo junto a la yglesia de san laçaro se haga luego un ospital [...][9].

---

[8] Los residentes indígenas del barrio se denominaban no solamente «camaroneros», sino también «chachapoyanos». Se sabe que algunos de ellos se apellidaban «Cajamarca» y «Quito». Ver Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana contra el capellán y los mayordomos anteriores para que presenten las cuentas del tiempo de su administración (en adelante Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía), Lima, 1604-1605, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 72, exp. 4, f. 12r; Autos seguidos sobre las cuentas presentadas por Alonso de la Huerta del tiempo que fue mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana (en adelante Autos seguidos sobre las cuentas presentadas por Alonso de la Huerta), Lima, 1607-1620, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 70, exp. 1, f. 410r.

[9] Sesión del cabildo de Lima, Lima, 28 de junio de 1589, en Bromley (1935-1948, XI: 122 y ss.).

Así expresaron los cabildantes sus deudas con los indios del barrio, con quienes al parecer mantenían una relación amigable, aunque como veremos, esta postura de cordialidad de parte de los ediles se desvanecerá repentinamente.

En cuanto a esos indios residentes en San Lázaro, hay otro detalle que merece subrayarse. Es un fragmento documental fechado en el año 1588[10]. Se trata de la carta de fundación de una cofradía denominada «Nuestra Señora del Reposo», congregación religiosa que fundaron los mismos indios de San Lázaro alrededor de una imagen de la misma advocación. En el objetivo de la creación de la cofradía india no había muchas novedades destacables en comparación con otras cofradías: celebrar los días festivos de Nuestra Señora, recolectar las limosnas para el culto a la Virgen, atender a los cofrades enfermos, asistir a los entierros de los compañeros difuntos, etcétera. Para afiliarse a ella no se necesitaba más que pagar un peso de plata y una media libra de cera. Al inaugurarse la cofradía, se contaron unos cincuenta adscritos, la mayoría de ellos eran parejas.

Aunque su fundación era muy modesta, la imagen y este agrupamiento de indios tendrían más adelante una trascendencia enorme, puesto que dos años después cuando fueron coaccionados a reducirse en el Cercado, ellos llevaron consigo esta imagen como eje de su colectividad para luego fundar allí nuevamente su cofradía. Lo curioso es que en la nueva residencia del Cercado la Virgen empezó a llamarse «Copacabana» en lugar del «Reposo».

Es bien conocido que Copacabana emanó de la tierra lacustre de Titicaca, donde en el año 1582 una sencilla efigie esculpida por un indio empezó a obrar prodigios divinos. Su creencia se propaló rápidamente y se convirtió en la representación mariana más popular entre la población indígena[11]. Sin embargo, en San Lázaro tenía la Virgen otra advocación. Hay un testimonio de sumo interés ofrecido por Cristóbal de Ortega, pintor de la misma imagen, quien declaró la procedencia histórica de la imagen como sigue:

> [...] la dha ymaxen que agora llaman de copacauana la echura de ella la hiço este tº por mdo. de los dhos Indios cofrades de nra. sª y saue que es la misma que estaua enl barrio de san laçaro y el çercado y la que esta al pte. en copacauana y toda es vna misma y la que llamauan de antes del rreposo [...][12].

[10] Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía, 1604-1605, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 72, exp. 4, ff. 11r-12r.

[11] Sobre la formación de la creencia en Nuestra Señora de Copacabana, ver Amino (1990).

[12] Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía, 1604-1605, AAL, Cofradía, Copacabana, leg. 72, exp. 4, f. 87v. En diciembre del año 1591, justo cuando el vicario general realizaba la investigación sobre la veracidad de los sudores de la Nuestra Señora, el pintor Ortega compareció

Como analizaremos más adelante, en este cambio de denominación se halla resonando una repercusión política, relacionada con las pugnas por los poderes eclesiásticos.

Desde el punto de vista del episcopado, el barrio fue reconocido como una parroquia anexa de la catedral, por consiguiente, los clérigos enviados por el arzobispo Mogrovejo cuidaban en lo espiritual a los feligreses indígenas, quienes frecuentaban la iglesia adjunta al hospital de San Lázaro para oír misa y sermón. No obstante, este pacífico ambiente se perturbó de manera inesperada cuando el virrey Mendoza, con la colaboración del cabildo limeño y de la Compañía, ordenó trasplantar a la población indígena desde el barrio hasta el Cercado[13].

Para justificar el traslado, el cabildo de Lima recalcaba lo inadecuado del sitio para vivir moral y cristianamente; la inconveniencia de la zona por estar en un pedregal y ser un lugar húmedo e insalubre, del cual brotaban muchas enfermedades mortales; la necesidad de impedir los comportamientos antimorales tales como borracheras y amancebamientos que se observaban cotidianamente entre los indios; la falta de una educación cristiana deseada. De allí concluye el cabildo así:

> [...] y paresçe por las rrazones arriba dichas quel auer mudado e rreduçido los dichos yndios de san lazaro al çercado a ssido y es util e conbiniente asi para el serviçio de dios nuestro señor y bien desta rrepublica por tener en el dicho çercado tantas comodidades las prinçipales dellas una yglessia tan comoda y de tanta puliçia y curiosidad donde se les administran los sacramentos los padres de la conpañia de Jesus yndustriandolos en las cossas de nuestra santa fe catolica y enseñandoles las demas cossas nebçessarias para el bien y buen govierno de sus almas e cuerpos [...][14].

No solamente los ediles, sino el virrey Mendoza también mandó que se redactase un informe sobre la mudanza de los indios, el objetivo del cual era, a juzgar por los matices de los interrogatorios, el destacar los beneficios de la medida para la población indígena. Aparte de los argumentos similares a los arriba mencionados,

---

ante el investigador para declarar que él mismo había confeccionado la imagen y sería imposible que de la madera seca salieran las lágrimas sino fuera un fenómeno milagroso. Ver Información testimoniada, aprobación y calificación hecha por Santo Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de Lima, de los milagros que obró Dios por intervención de Nuestra Señora de Copacabana en la Iglesia y parroquia nueva que el Santo Arzobispo fundó en el Cercado de dicha ciudad de los Reyes o Lima (en adelante Información testimoniada, aprobación y calificación hecha por Santo Toribio Alfonso Mogrovejo), 1592, AGI, Patronato Real 248, ramo 24, ff. 51v-52r.

[13] Sobre el estado eclesiástico del barrio de San Lázaro, la descripción minuciosa de García Irigoyen (1906-1907, I: 363 y ss.) es bastante útil como referencia.

[14] Sesión del cabildo de Lima, Lima, 15 de octubre de 1590, en Bromley (1935-1948, XI: 458 y ss.).

por ejemplo, el cuestionario número 20 pone énfasis en las malas influencias de los negros bellacos, aduciendo:

> en la parte y lugar questauan los dichos yndios de san lazaro es en el concurso de todos los negros ladrones y fuxitiuos que ay en esta çiudad a donde les hazian muchos hurtos y estauan a peligro de les pegar ffuego a las cassas vna noche y adonde les tomauan sus mugeres y hijas y se cometian otros muchos pecados en desseruiçio de dios nuestro señor [...][15].

Las justificaciones arriba mencionadas eran típicos discursos ideológicos y colonialistas, los cuales nosotros historiadores de la época colonial cada día entre los manuscritos estamos observando que se colocaban sobre el tapete cuando se intentaban imponer algunas reformas o cambios sociales en el orden existente de la sociedad indígena. Además, en el informe del virrey se inserta un testimonio de bastante interés. Se trata de una afirmación del contador de la Inquisición, quien durante la visita del virrey Toledo de los años 70 había colaborado con el virrey como visitador en la misión de reducir al Cercado a los indios desparramados en varias rancherías de la ciudad:

> [...] que este testigo ffue uisitador desta çiudad en tienpo del virrey don françisco de toledo y una de las cossas que mas sse le encargo por el dho vissorrei en la uisita ffue que se rrecojiesen todos los yndios que en rrancherias particulares y suyas propias y solares de repartimi$^{to.}$ señalados y se rrecojiesen al pueblo de santiago que llaman el çercado desta çiudad y en cunplimiento de lo susodicho hizo rrecojer muchos yndios de las dichas rrancherias y solares y las lleuo al dicho çercado todo a ffin que çesasen las ydolatrias borracheras y ladroniçios y encubrimientos que en los dichos sitios y solares se hazian y en la proçecuçion de lo susodicho hallo algunos guacas y hechizerias q. en los dichos solares tenian y porque los dichos yndios no boluiesen a los dichos solares y rrancherias se les mandaron vender a ffin de que tubiesen dotrina señalada y sesasen los aviesos y daños que destar diuididos se les seguian [...][16].

El detener la borrachería y el amancebamiento, el proteger su salud de las enfermedades mortales, el alejarlos de las influencias antimorales de los negros cimarrones, el imbuirles la «policía» bajo las vigilancias religiosas y el luchar contra las idolatrías... todas son premisas suficientes para que las autoridades seculares y eclesiásticas emprendieran cualquier política colonialista contra la población autóctona, sobre todo, la mentalidad anti-idolátrica sirvió de manera

[15] Información sobre la reducción, 1590, AGI, Lima 273, f. 399r.

[16] Información sobre la reducción, 1590, AGI, Lima 273, ff. 405v-406r.

bastante eficaz para justificar algunas medidas gubernamentales o para conseguir la promoción personal[17].

Sin embargo, la verdadera intención del gobierno virreinal y de los vecinos miembros del cabildo residía en otra cosa mucho más mundana, ya que inmediatamente después de eliminar a los indios y barrer sus moradas desde San Lázaro, el cabildo empezó a repartir las tierras desocupadas entre la población capitalina que estaba en aumento:

> en este ayuntamiento se trato como de mas del derecho que esta çiudad tenia a los solares y tierras donde estaban poblados los yndios desde la puente desta çiudad hasta san lazaro e pueblo de san pedro de los camaroneros el señor vissorrey agora de nuebo avia fecho merçed a esta çiudad de todo lo suso dicho e que algunas personas pretendian los dichos solares o algunos dellos e que seria bien que las tales personas e para que aya efecto y las personas que quisieren los dichos solares acudan se mando pregonar [...][18].

Así es que detrás de los bellos discursos civilizadores hubo unos intereses muy del siglo.

La reducción de los indios del barrio se ejecutó aprovechando la ausencia del arzobispo Mogrovejo, quien justo entonces realizaba una de sus famosas visitas pastorales fuera de la ciudad, mientras su brazo derecho, el vicario general Antonio de Valcázar, al intentar interferir en la reducción, fue llevado al puerto de Callao por alabarderos y arcabuceros del virrey. Tampoco los residentes indígenas obedecieron dócilmente a la ejecución forzada y el resultado fue que a esa reducción acompañó la más terrible violencia imaginable. Más de trecientos indios (otras cifras mencionan hasta setecientas personas) fueron sacados del barrio, desnudados, trasquilados, azotados y sus domicilios quemados. Muchos de ellos, para evitar la mudanza forzosa, se dieron a la fuga entre los cañaverales; algunos se ahogaron en el río en el momento de su escape[19].

Al enterarse del inesperado suceso, el Santo Arzobispo llevó a cabo la acción inmediata de contrarrestar las maniobras del gobierno superior y de los jesuitas[20].

---

[17] Ramos (1992).

[18] Sesión del cabildo de Lima, Lima, 11 de enero de 1591, en Bromley (1935-1948, XI: 490).

[19] Declaración del Dr. Alonso Huerta sobre la beatificación de Toribio Alfonso de Mogrovejo, AAL, Santo Toribio, tomo 1, f. 323r; Carta del Dr. Valcazar a S.M., en Lissón Cháves (1943-1947, III: 622); Papeles pertenecientes a la gestión arzobispal de Toribio Alfonso Mogrovejo, AGI, Patronato Real 248, ramos 21 y 35.

[20] Se desahoga el arzobispo Mogrovejo con el rey de España informándole: «los padres de la compañia en prosecuçion desta causa y de tener los yºs a su cargo en el çercado me an aflijido

Cabe recordar que los jesuitas y los órganos de gobierno estaban ligados estrechamente nada menos que por una relación de parentesco, puesto que uno de los jesuitas del Cercado, Hernando de Mendoza, era hermano del virrey, sobre lo cual ironiza el arzobispo con este tono:

> [...] he estado admirado en ver la fuerça y calor q. vro. virrey a puesto en faboresçer esta causa de los de la compañia y se entiende no auer sido otra sino el tener vn her^no.^ llamado el p^e.^ hernando de mendoça que me dizen *le llama el pueblo el p^e.^ que puede* [la cursiva es mía] [...][21].

Entre las medidas adoptadas, el arzobispo se atrevió a entrometerse de manera directa en el Cercado de los jesuitas, edificando su iglesia y designando a un clérigo de confianza, Alonso de Huerta, famoso quechuista de entonces, para el cargo de cura a fin de atender a los indios recién reducidos desde su parroquia de San Lázaro[22]. En el AAL, se ha conservado el título de nombramiento de cura del Cercado, despachado al padre Huerta, con la fecha del día 3 de diciembre del año 1590, un poco después de la ejecución de la reducción:

> nos don toriuio alfonso mogrouejo [...] por la prs^te.^ confiando de las buenas partes abilidad i sufiçiençia letras i christiandad de vos el maestro alonso de huerta os damos liçensia p^a^ q. en el ínterin que se prouee la doctrina del çercado por la orden del Real patronazgo y después de proveida en vos podáis administrar y administreis los santos sacramentos ansi el del matrimonio como los demás a todos los indios de las doctrinas del çercado y sus anexos anssi de los que se an reducido de la parroquia de s^to.^ lazaro y los demás que se an reduxido y rreduxieren desta çiudad en la nueba Reduçion q. por orden del sr. birrey don garçia de mendoça se a hecho y a los que uenieren de otras partes y doctrinas a beuir o estar en el dho çercado vos el dho maestro huerta les podais administrar y administreis los dhos sanctos sacramentos del matrimonio y los demas y no otro saçerdote alguno clerigo o Religioso aunque sea de los de la compañía de jesus sin expressa liçençia nuestra in

---

muncho [...] y me a paresçido y paresçe cossa dura tener aquella doctrina contra mi voluntad queriendo lleuarlo adelante siendo yo pastor prelado y ordinario de aquellas ovejas [...]». Ver Papeles pertenecientes a la gestión arzobispal de Toribio Alfonso Mogrovejo, AGI, Patronato Real 248, ramo 21.

[21] Papeles pertenecientes a la gestión arzobispal de Toribio Alfonso Mogrovejo, AGI, Patronato Real 248, ramo 21. Desde aquí, todas las cursivas que aparecen en las citas documentales son mías.

[22] La fecha de fundación de la iglesia fue el día 7 de noviembre de 1590. Ver Autos seguidos por Hernando Quispe y Sebastián Francisco, mayordomos de la cofradía de indios de Nuestra Señora de Copacabana (catedral), contra Alonso de Huerta y Francisco de Gambarana para que presenten las cuentas del tiempo que han sido mayordomos (en adelante Autos seguidos por Hernando Quispe y Sebastián Francisco), Lima, 1605-1606, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 10, exp. 2, ff. 188v-189r.

> escriptis o del dho maestro huerta no obstante otras qualesquier liçençias nuestras o de nuestros predesores i probisores y sede bacantes y os damos ansimismo la dha liçençia para que podais administrar los santos sacramentos del matrimonio y los demas sacramentos a todos los yndios q. estan y estubieren de aqui adelante en esta çiudad y sus arabales [...][23].

Contra esta cabeza de puente clavada frente a sus propios ojos, los jesuitas también reaccionaron en el acto y entablaron pleito contra el arzobispo para expeler los obstáculos desde su campamento. Este pleito, sin verse solucionado en Lima, se llevó a la metrópoli en el año 1591 para que diese su veredicto la justicia real. Así, justo cuando varios sectores de Lima —la Compañía, el virrey, el cabildo, el arzobispo y los indios de San Lázaro— se hallaban imbuidos en tan caótica situación, repentinamente, la Virgen ahora llamada «Copacabana» con su precioso hijo en los brazos, empezó a llorar en aquella humilde iglesia, cubierta solo de pajas y cañas.

Como ya hemos visto, la imagen de la Virgen, antes de ser llevada al Cercado, se llamaba «Nuestra Señora del Reposo» en el barrio de San Lázaro, alrededor de la cual se había formado una cofradía bajo su advocación. ¿A quién se puede atribuir esta alteración del apelativo de la Virgen? Según un testimonio presentado por parte de los mayordomos de la cofradía, la nueva advocación la escogió el mismo arzobispo:

> [...] la truximos del çercado donde la teniamos por m[anda]$^{do.}$ del señor arçobispo teniendola por nra. señora del rreposo como consta del libro presentado y *despues su señoria ill$^{ma.}$ la m$^{do.}$ poner de copacabana* ansi que avnque se mudo el nombre ni la devocion ni nra. cofradia sino que de la misma manera que la teniamos no se la transfirio con todas las hordenanças y constituçiones y hermandad que teniamos solo en el nonbre nos la m$^{do.}$ mudar ansi que pues tan de atras a andado sienpre junto y es nra. ymagen y cofradia [...][24].

Entonces, ¿por qué se atrevió el arzobispo a elegir la nueva denominación indígena para la imagen del «Reposo»? La clave para comprenderlo, suponemos, se encontraría en el título de cura de Alonso de Huerta citado arriba. Como se lee allí, el arzobispo envió al Cercado al padre Huerta, su subalterno de confianza, no solo a custodiar al grupo de indios recién reducidos de San Lázaro, sino también a

[23] Causa seguida por los curas de la catedral contra el maestro Alonso de Huerta (en adelante Causa seguida por los curas de la catedral), Sagrario, 1592, AAL, Documentos Importantes, leg. 3, exp. 4, f. 13r-13v.

[24] Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía, 1604-1605, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 72, exp. 4, f. 43r.

dominar a todos los naturales que se hallarían en la nueva reducción del Cercado. Además, Mogrovejo dejó entrever su verdadero intento, es decir, el subyugar episcopalmente a todos los habitantes indígenas que residían dentro de la urbe metropolitana. Dada su tentativa verdadera, la imagen y su flamante advocación de Copacabana, fe indígena que se arraigó de forma pan-andina, serviría como núcleo emblemático para abarcar a todos los indios de Lima e integrarlos bajo la única afiliación del arzobispo.

Fuera como fuera el trasfondo que había en la modificación de la advocación, lo cierto es que la atmósfera del momento era muy tensa debido a la pugna entre el poder archiepiscopal y la Compañía por la jurisdicción pastoral sobre los almas indígenas de Lima[25]. Justo en este ambiente muy inquieto, el día 28 de diciembre de 1591, la Virgen María empezó a obrar los prodigios, manando milagrosas lágrimas por sus lindas mejillas.

Aquí nos abstendremos de reiterar la descripción minuciosa de las escenas y de la trascendencia de este suceso milagroso, de lo cual ya hicimos un análisis detallado en el trabajo anterior[26]. No obstante, quisiéramos recalcar nuevamente dos hechos. Primeramente en la información sobre el milagro, preparada después del suceso por el arzobispo, no aparece ni un indio como testigo. Solo en el telón de fondo de la escena se nota la presencia en masa de los indígenas anónimos alborotándose... Los verdaderos poseedores de la imagen estaban totalmente excluidos de la información del arzobispo. En segundo lugar, si revisamos los testimonios con minuciosidad, nos damos cuenta de la posibilidad de que el supuesto milagro viniera de un manejo «artificial»[27], pero lo interesante es que con esos sesgos inherentes el milagro se estableció como un regalo divino «auténtico». Un milagro que a fuerza tenía que establecerse con los indios poseedores de la efigie marginados... Como aclaremos más adelante, esto sería un punto clave de este incidente histórico.

---

[25] Este tipo de conflicto por los derechos pastorales será más común en el siglo siguiente, así que el problema del Cercado se puede interpretar como una temprana manifestación de los serios problemas relacionados con la secularización de los doctrinas. Acosta Rodríguez (1982).

[26] Amino (1990: 44-55).

[27] Hay un testimonio de una mulata llamada Elvira de Heredia, quien declaró haberle rociado un agua de olor a la imagen antes de suceder el milagro. Ver Información testimoniada, aprobación y calificación hecha por Santo Toribio Alfonso Mogrovejo, 1592, AGI, Patronato Real 248, ramo 24, ff. 78v-80v. Sobre varios sesgos intrínsecos en el documento, ver Amino (1990). Al parecer, los historiadores que han estudiado el mismo milagro solo han utilizado la versión «abreviada» de la información, recopilada en la colección documental de Lissón Cháves (1943-1947), por eso no se han dado cuenta de esos bieses incrustados en ella.

Ahora bien, pasemos al escenario posterior al milagro. Un poco después de haber destilado las lágrimas de la Virgen Santísima, mientras se congregaron alrededor de la imagen muchos fervorosos fieles y para nuestro asombro, recobraron la salud varios enfermos luego de tocarse con algodones mojados del agua milagrosa, arribó desde la metrópoli una cédula real que solucionó de forma categórica la situación de entonces: el retiro definitivo de la parte arzobispal desde el Cercado[28]. Ante ese veredicto final, viéndose obligado a renunciar a su jurisdicción sobre el Cercado, el arzobispo, luego de derribar la humilde iglesia, en solemne procesión, condujo la imagen milagrosa a la catedral[29]. A través de un pedazo documental, declaración del procurador del cabildo eclesiástico, sin embargo, se entera de que los indios procedentes de San Lázaro, auténticos propietarios de la efigie, concebían otro plan:

> [...] se lleuo la dha imagen al dho pueblo [del Cercado] y despues que hizo el milagro del sudor se traslado a la dha iglessia may^or^ *y no se lleuo a san lazaro donde antes estaua aunque se pidio por los dhos yndios* por muchas caussas y consideraçiones que a los señores virrey y arçob^po.^ movieron y entre ellos fue porque los yndios no tornasen a biuir como antes [...][30].

Resultó que en ese momento, Nuestra Señora nada favoreció a los indios de San Lázaro, ya que a pesar de su anhelo de regresar al barrio con su milagrosa imagen, a ellos se les constreñía a vivir en el mundo «reducido», arrebatándoles su símbolo de integridad como grupo. ¿Cuándo sonreiría la Virgen para ellos? Pero desde aquí empieza el verdadero desafío de los indígenas sanlazareños, en el cual, eso sí, ellos emergerían como auténticos protagonistas de la historia. Los indios, aunque fueron abandonados en el Cercado después del milagro, iniciaron su campaña para retornar a su antiguo barrio en el río Rímac y mediante actividades de su cofradía de Copacabana, se esforzaron por sacar la imagen desde la catedral y

---

[28] Cédula real fechada en Madrid a 2 de noviembre de 1591, en Egaña y Fernández (1954-1986, IV: 842).

[29] Sobre la situación post festum, después del milagro, el provincial jesuita Juan de Atienza informa sucintamente al general Aquaviva: «como vino esta cédula del Rey y la imagen estaba en la iglesia nuevamente hecha en el pueblo de Santiago, avíase de quedar en él y pasarla a la iglesia nuestra de Santiago, el Arçobispo sintiera mucho esto y deseó se pasase a la Iglesia cathedral, y entendido por nosotros este su deseo, suplicamos al Virrey se condessendiese con él, acudiendo a darle gusto, posponiendo la Compañía lo que en esto podía interesar de muchas maneras [...] híçose así y pasóse la imagen a la Iglesia mayor con muy solemne procesión, y allí está agora y es visitada con mucho concurso de gente». Ver Carta del provincial Juan de Atienza al general Claudio Aquiviva, Lima, 21 de abril de 1592, en Egaña y Fernández (1954-1986, V: 37).

[30] Autos seguidos sobre las cuentas presentadas por Alonso de la Huerta, 1607-1620, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 70, exp. 1, f. 417v.

edificar una nueva capilla en el antiguo barrio. Después de soportar varios años precarios de sufrimiento, finalmente emprendieron su *exodus* instalando su Santa Virgen milagrosa en la nueva capilla de San Lázaro, fundada con su propio sudor y fondos. Estos intentos por volver a su antigua residencia se pueden equiparar a los empeños, muchas veces reprimidos, del retorno a los pueblos viejos que en las reducciones serranas acometía la población indígena. En este sentido, el movimiento de ese «vaivén» entre el Cercado y San Lázaro fue un caso singular en la historia de las reducciones coloniales tempranas.

Sobre el Cercado: discursos de los jesuitas y de los indios

Antes de rastrear esa historia de éxodo de los sanlazareños, ahora vamos a asomarnos al mundo interior del Cercado, en el que los indios de San Lázaro, contra su voluntad, estaban confinados. En torno a este espacio, existían dos tipos de discursos. Uno de ellos es, obviamente, el de los jesuitas, sobre lo cual tenemos muchos documentos: diversas cartas e informaciones esparcidas entre la voluminosa *Monumenta peruana* y las descripciones de los cronistas jesuitas, tales como Bernabé Cobo y el jesuita anónimo. Otro discurso es el de los indios de San Lázaro, del cual por suerte nos ha llegado un precioso manuscrito. Es una petición supuestamente escrita por ellos mismos en el Cercado, mediante la cual solicitaban al rey Felipe III el real permiso para retornar a su antiguo barrio y en la que también se quejaban de muchos inconvenientes sufridos durante su estancia coaccionada en el Cercado. El fuerte contraste que resalta al analizar esos dos discursos nos indica lo intrincado que era el problema de la reducción.

En cuanto a los discursos jesuíticos, como es fácil de imaginar, están llenos de visiones embellecidas y bucólicas, en las cuales se ufanan de los frutos positivos de la reducción y de su propia misión evangelizadora. En este espacio siempre residían dos padres y un hermano y vigilaban cuidadosamente la vida cotidiana de los habitantes indígenas[31], quienes se congregaban como una gran familia:

> La residencia y dotrina de Santiago es un pueblo de indios [...] llámanle Cercado [...] Está poblado este pueblo de varias naciones de indios de todo este Reino que, dejados sus naturales, vienen a esta ciudad como a la cabeça de todo él, y se recogen a este pueblo donde biven tan unidos y conformes entre sí por los medios

[31] En cuanto al número de habitantes indígenas en el Cercado, el provincial Atienza apunta a unas «seisçientas almas de confessión» en el año 1589 y añade: «y si se hiziesse la reductión, avría más de quatro mill». Ver Relación del principio y progreso de la residencia de Sanctiago hasta el principio del año de 1589, 2 de enero de 1589, en Egaña y Fernández (1954-1986, IV: 478).

> y enseñanza de la Compañía, que parecen todos de una misma familia y son de ejemplo en qualquiera parte de este Reino[32].

Los indios, antes de ser reducidos al Cercado, llevaban una vida viciosa y perezosa caracterizada por las borracheras y los amancebamientos, pero al empezar a vivir con los jesuitas se convirtieron en otros seres con caracteres civilizados, como si hubieran renacido. Unos ejemplos:

> [...] están tan bien instruidos en policía y cristiandad estos indios, que se señalan entre los demás de este reino con conocida ventaja; están tan aespañolados que todos generalmente, hombres y mujeres, entienden y hablan nuestra lengua y en el tratamiento de sus personas y aderezo de sus casas parecen españoles y basta decir para prueba de esto, que entre todos ellos tienen más de ochenta negros esclavos de que se sirven, que todos los demás indios del reino juntos no deben tener otros tantos[33].

Y también hay un episodio significativo:

> Quando algún padre que no reside en aquella cassa [del Cercado] topa yndio del Çercado que no sepa muy bien la doctrina, y le reprehende por ello, es la respuesta del yndio: Padre, no se espante, que ha muy pocos días que viuo en el Çercado, como si dixera que el sauerla es cosa anexa a viuir en el Çercado[34].

Este espacio al mismo tiempo servía para los jesuitas novicios de escuela idónea para estudiar la lengua nativa de los indios y esos jóvenes luego salían al mundo andino a trabajar como buenos misioneros[35]. Hay que mencionar incluso la armoniosa relación entre el poder secular y los jesuitas, la cual se visualizaba en el mismo espacio del Cercado a través de la instauración de una casa de recreo para los sucesivos virreyes, quienes alojándose allí con las virreinas, disfrutaban del agradable clima y quizás, del ambiente exótico del mundo indígena[36].

---

[32] Carta del provincial Rodrigo de Cabredo al general Claudio Aquaviva, Lima, 20 de abril de 1600, en Egaña y Fernández (1954-1986, VII: 49).

[33] Cobo (1964: 353).

[34] Mateos (1944, I: 235).

[35] Carta del provincial José de Acosta al general Everardo Mercuriano, Lima, 15 de febrero de 1577, en Egaña y Fernández (1954-1986, II: 220 y ss.).

[36] «El sitio deste pueblo por estar, como dije, cerca de Lima, le hace mucha ventaja en los aires y temple, y por esta causa el señor Visorey marqués de Cañete mandó labrar un quarto a un lado de la iglesia para su persona y casa, donde algunas veces se suele ir por su alivio y recreación [...]». Ver Carta de Pablo Joseph de Arriaga al general Claudio Aquaviva, Lima, 6 de abril de 1594, en Egaña y Fernández (1954-1986, V: 379).

Así la imagen general que podemos extraer del Cercado después de la ojeada de esas fuentes tiene el matiz algo «utópico» de un espacio sin ninguna tacha negativa. No obstante, en esta visión muy bucólica abrieron una brecha muy aguda e inesperada unas hojas manuscritas fechadas el año 1604[37].

Este documento es una petición presentada por los indios procedentes del barrio de San Lázaro que seguían siendo forzados a permanecer en el Cercado. En realidad, para esa fecha, gracias a las gestiones arzobispales, estos indios habían conseguido la real ejecutoria que les había otorgado para retornar a San Lázaro (ver el capítulo siguiente). Pero a pesar de ello, la Compañía y el virrey Velasco, por medio de coacciones violentas, les impedían salir de allí. Contra esta maniobra arbitraria los indios oficiales «que tenían sus casas en San Lázaro», suplicaron con el manuscrito que les librasen del yugo reduccionista, rellenando unas quince hojas de petición con su propio puño y letra.

El autor de ella lo conocemos a través del cotejo de fuentes documentales; es un indio, llamado Pedro de la Cruz, entonces mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana. Como investigaremos en el último capítulo, justo en aquella época, los indios de San Lázaro, también cofrades de Nuestra Señora de Copacabana, litigiaban con las autoridades de la Iglesia metropolitana para recuperar la efigie de la Virgen y llevarla a la nueva iglesia que ellos iban a construir en el antiguo barrio. Por lo tanto, la petición que analizamos también nos muestra otra cara del movimiento por retornar a San Lázaro, que se organizaba a través de una doble estrategia.

Desde una perspectiva gramatical y sintáctica, es una escritura de un nivel elemental con muchas frases extrañas y fallas lexicológicas (citaremos todas las palabras *verbo ad verbum* sin corregir ni una letra ni utilizar un signo abreviado como [sic]). Sin embargo, al leer la petición, algo muy real y grave nos penetra. A pesar de haberse despachado la real ejecutoria arriba referida, se quejaban ellos de que si intentaban regresar a San Lázaro, los jesuitas junto con el corregidor se lo impedían ejerciendo una intensa violencia, «asotandonos y tresquilandonos por las calles desnudos porque no vivimos en el dho sercado». A pesar de ser forzados a quedarse en el Cercado, la sede de su vida real ya se había arraigado firmemente dentro de la ciudad, ya que tenían «tiendas publicas en la ciudad de todo ofisio y a todos los mas indios que vibimos entre españoles y a los que tenemos casas asi en la ciudad como en el asiento de san lazaro [...]».

[37] Papeles pertenecientes a la gestión arzobispal de Toribio Alfonso Mogrovejo, AGI, Patronato Real 248, ramo 37.

Al repasar el documento, salta a la vista un fuerte sentimiento de orgullo que emana de ser ellos indios enteramente cristianizados e hispanizados. Enfatizan en sus vidas católicas bien cumplidas, diciendo:

> [...] bivimos con buen enxemplo entre españoles y husando buenas costumbres los dias de fiastas y domyngos acudimos a la yglesia catredal desta ciudad a oyr doctrina y sermon por las mañanas a las siete y ocho del dia [...] acabado a que esto ansi de oyr misa sermon doctrina y practica del sr. arsobispo acudimos a nuestras cofradias que tenemos [...] que nos ocupamos hasta las nueve del dia [...] como somos criados entre españoles y entendemos la lengua española todos en xeneral por nuestras devociones nos quedamos a oyr otra mysa y sermon de españoles [...] a las onse poco antes y en la tarde acudimos a la dotrina y sermon al conbento del sr. sto. domyngo en la lengua xeneral y a la conpañya de jesus [...].

Mientras se jactaban así de haber pasado una vida ejemplar de feligreses católicos, empezaban también a lamentarse de que este ritmo cotidiano se hubiera perdido totalmente después de haber sido reducidos al Cercado, puesto que:

> [...] se nos han apagado todas nuestras deuosiones porq. vibimos desacarreados y desasosegados que nuestras cofradias se pierden y no ay quien acuda a ella por auernos llebado al sercado [...].

También solían contrastar sus comportamientos así autoalabados con los de la gente que desde antes había residido en el Cercado bajo la custodia de los jesuitas, asegurando que los indios veteranos del Cercado que no atendían las ceremonias de la tarde, volvían a sus domicilios «por sus costunbres antigas almurzan y beuen y asi muchos no van ny llevan toda la deuosion que deuen tener [...]».

En el Cercado, los indios de San Lázaro eran obligados a participar en las ceremonias organizadas por los jesuitas; sin embargo, insistían con una tenaz voluntad en su ansia de realizar sus actividades devocionales en cualquier iglesia que les gustara, «*de nuestro libre albedrío*», era la frase primordial proclamada por ellos:

> otrosi q. estando y biuiendo en la ciudad y entre españoles tenyamos nuestros atos y myserias seguro y anparado vibiendo en ella con mucha quietud confesando comulgando como bu$^{os.}$ xpstianos porq. nos acresentaba deseos y deuosiones la xente española la bu^{a} vida y costunbres y el q. no seguia este paso y camyno bu^{o} de nuestra salbasion abiamos enpacho y berguensa porq. amando a dios nuestro s$^{r.}$ con gusto y boluntad nos daua y acresentaba devosion para ello y asi lo hasiamos *de nuestro libre alvedrio* y exersiçio s$^{to.}$ [...].
>
> primeramente quitarnos nuestras deuosiones de oyr mysa y sermon dotrina en la çivdad con boluntad y gusto y amor porq. oygamos en el sercado con

> tanto apremyo y contra gusto hasta la vna y las dos de la tarde porq. el amor y boluntad y *libre alvedrio* dios con ser ynfinyto y poderoso nos la dio a cada vno *libre* para q. le amasemos y diesemos alabansas con berdadero corason como lo haziamos en la çiudad [...].

Deploraban también la mala influencia que les causaba la convivencia con los habitantes antiguos del Cercado y, añorando la bella época de estar junto con los españoles dentro de la ciudad, manifestaban:

> [...] vibiendo entre españoles y en sus casas tenyamos recato a la xente española por berles buenos y buenos xpstianos a no vibir amansebados porque la xente española son piadosos que a nuestras nesesidades nos acudia muchas veses partiendo del comer con nosotros [...] otro si que vibiendo muchos de nosotros entre los yndios y en pueblo como nos vemos juntos cadal día y domyngos y fiestas con esta ocasion tratamos amystad los que no nos conosiamos y con esta libertad de auer dexado la casa y trato despañol como antes se puede olvidar las buenas costunbres que tenyamos y conversasion [...].

Otro problema preocupante era el alcohol. Insisten en la mala influencia de parte de los veteranos del Cercado que con la costumbre de beber chicha estropeaban la moralidad de los indios de San Lázaro. Si aceptamos lo que declaraban ellos mismos, los de San Lázaro nunca se habían habituado a ingerir esa bebida tradicional andina «por estar y bivir entre españoles [...]», sin embargo, «en el dho sercado [...] ay dos tauernas donde hazen y asi con la dha ocasion nos enseñan a bever y al mal visio [...]».

Estos argumentos, como bien se entiende, están dirigidos derechamente contra los discursos gubernamentales que justificaban su reducción bajo la excusa de la vida viciosa y de la borrachería en San Lázaro. Por eso, expresan su orgullo de ser ciudadanos íntegros:

> [...] si dizen que en la ciudad ay y abia borrachera mansebamyentos no tubieramos casas solares esclauos y esclauas chacaras guertas tan buenas y bien aderesadas de puertas y madera muy bueno y costoso como los españoles muy ricos ansi en los techos como en todo el adorno y aderesos de casa lo que agora nos falta por vibir en ranchos como y de la suerte que dho tenemos arriba [...].

Es natural que estos discursos contra la política de reducción encierren sus propios sesgos, puesto que la mayoría de los puntos de esta petición se contraponían a los razonamientos a favor de la reducción. Sin embargo, después de revisar estos papeles, podemos captar con cierta certeza el orgullo y la confianza en sí mismos de estos indios que habían alcanzado a acumular riquezas y habilidades para poder

figurar entre los españoles ciudadanos, es decir, en la «República de Españoles». Ellos se habían convertido en «indios ricos y honrados»[38]. Todo lo que ellos deseaban, conviene saber, el poder vivir donde quisieran y ofrecer a su manera los cultos religiosos, se sintetiza en dos palabras interpretadas al modo indígena de estos indios «yanaconas-ladinos»: *¡libre albedrío!*

El verdadero modo de ser de los indios a través del análisis de sus testamentos

Las perspectivas exhibidas por ambos grupos sobre la vida del Cercado, como hemos observado, están en abierta oposición con sesgos patentes. De ahí nos surgen inquietudes por comprender la vida cotidiana «real» en aquel espacio, y para penetrar en ella, en este proyecto buscamos los testamentos de indios en los legajos de los protocolos notariales.

Sobre los indios supuestamente domiciliados en el Cercado bajo el amparo de los jesuitas, hemos podido rastrear hasta el momento unos 25 registros de la última voluntad que se otorgaron desde el año 1612 a 1632[39]. Pese a que estos testamentos se redactasen en las fechas posteriores a la época que investigamos, a través de esta hojeada, es posible extraer un panorama general.

La mayoría de los testadores mandaron que sus cuerpos fueran sepultados dentro de la iglesia de Santiago, la principal del Cercado de los jesuitas, al lado del aspersorio o del confesionario. También se puede advertir que dentro del Cercado existían cofradías de varias advocaciones: «Ánimas de Purgatorio», «Santísimo Sacramento», «Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza», «Santiago», «San Marcelo». Había muchos testadores que se afiliaban al mismo tiempo a estas diversas cofradías y algunos mencionaron sus ansias de hacerse en el último momento el «veinticuatro» de la de «Ánimas de Purgatorio», abonando cierta limosna aparte.

---

[38] Estos términos se encuentran también en otro litigio abordado por esos mismos indios de San Lázaro. Ver Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía, 1604-1605, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 72, exp. 4.

[39] Estos testamentos fueron registrados por un escribano del cabildo llamado don Francisco de Fuentes. Es probable que el cabildo se refiriese al de los indios en el Cercado y el notario fuera un indígena por tener el título de «don». Todos los testamentos están incluidos en Archivo General de la Nación, Lima (en adelante AGN), Protocolos Notariales, Testamentos de Indios, leg. 1. Admitimos que nos hace falta realizar un análisis cuantitativo de los testamentos de los indios del Cercado. En este sentido la investigación de gran dimensión sobre las últimas voluntades realizadas por Ramos (2010) nos sirve como una importante referencia.

Como es fácil de imaginar, ningún testador se declaraba cofrade de Nuestra Señora de Copacabana ni mencionaba nada sobre el barrio de San Lázaro. Se supone que ya para esta fecha la mayoría de los indios de San Lázaro había vuelto a sus antiguas residencias, por consiguiente, estas mandas reflejan las últimas voluntades de los que se habían radicado en el Cercado adhiriéndose a los jesuitas.

En cuanto a la potencia económica de esos indios no se encuentran suficientes indicaciones que testimonien la opulencia y riqueza que algunos cronistas como Bernabé Cobo describen que poseían. Ciertamente hay unos indios que declaran mantener caballos y además un testador legó un esclavo negro, artículo bastante costoso en aquella época, de 550 pesos, aunque la impresión global que se deduce a través de esos testamentos no concuerda con la visión construida por el cronista de que los indios del Cercado eran los más opulentos del virreinato, más bien esa imagen coincide, como veremos, con los indios procedentes de San Lázaro.

En relación con lo declarado por los indios de San Lázaro en el capítulo anterior, hay un hecho que no se deja de mencionar, la ingestión de chicha en el Cercado. En realidad, varios indios, sobre todo las mujeres declaran poseer tinajas para almacenar chicha, a través de lo cual se supone que allí sí se fermentaba el alcohol de maíz, y además se reconoce que existía una «taberna» dentro de la misión jesuítica. Resulta interesante que la crítica acerba de los sanlazareños de que en el Cercado se extendía la inmoralidad provocada por el alcoholismo tenga un cierto fundamento[40].

[40] Sobre la chicha, ya en el año 1575, el rey Felipe II despachó una cédula real, en la cual, dice: «[...] porque se nos ha hecho relación que los religiosos de la Compañía de Jesús de esa ciudad de los Reyes llevan de cada votija de la chicha que se vende en un cercado de essa ciudad medio tomin, y queremos ser informado si es ansi [...]», mientras el provincial José de Acosta en el año 1577 se vanagloriaba así: «pues el mayor vicio que estos [indios] tienen hera el beber una suerte de brevaje que llaman sora, la qual turba el juizio en gran manera y es muy perniciosa; y aviendo los governadores y Prelados puesto diligencia para desterrar tan mal uso, de Lima, no ha bastado cossa; y en los indios de Sanctiago una vez que les habló el Padre que tiene cargo dellos, con mucha obediencia y alegria la dexaron luego [...]». Ver Cédula real fechada en Pardo a 26 de septiembre de 1575, en Egaña y Fernández (1954-1986, I: 740); Carta del provincial José de Acosta al general Everardo Mercuriano, Lima, 15 de febrero de 1577, en Egaña y Fernández (1954-1986, II: 220). Sin embargo, en el año 1604, el estado de las cosas era bien diferente a lo que creía Acosta, ya que según la petición de los indios de San Lázaro, los jesuitas llevaban no medio tomín sino un real por botija de chicha y además apremiaban a las mujeres indígenas a que preparasen chicha con el maíz cultivado dentro del Cercado para su producción: «otrosi que los dhos. pes. y cura del dho sercado lleba de cada botixa de chicha vn real diziendo ques para los gastos del hospital [...] los dhos pes. tienen sementeras de trigo y mays y el trigo lo reparte entre yndias q. amasan [...] y asi a todas las yndias del dho sercado les haze hazer chicha [...] asi en el dho sercado ay en todas las calles y casas yndias vendiendo chicha y enborrachandose y matandose vnos y otros». Ver Papeles pertenecientes a la gestión arzobispal de Toribio Alfonso Mogrovejo, AGI, Patronato Real 248, ramo 37.

Ahora bien, volvamos los ojos a la población originaria de San Lázaro. A través de varios documentos, se puede entender que los indios de San Lázaro se dedicaban a diversos trabajos. Viviendo a la orilla del río, algunos trabajaban como pescadores o camaroneros, y otros se ocupaban de oficios como sastre, guitarrero, chasqui y labrador[41]. Aunque los datos que hemos conseguido hasta el momento no son suficientes como para abordar un análisis cuantitativo, algunas mandas testamentarias nos muestran unos valiosos detalles que encajan muy bien en la autoimagen de los residentes de San Lázaro de ser «indios ricos y honrados».

Un personaje clave en la historia de la reducción dejó su testamento en 1592, un año después del milagro[42]. Se trata de un indio llamado Pedro de Lesana quien había sido nada menos que uno de los fundadores de la cofradía de Nuestra Señora del «Reposo» en San Lázaro (ver el capítulo «Breve historia») y también de la de Copacabana. El testador manifestó residir en el Cercado, como consecuencia lógica de que la reducción siguiera en vigor aún en aquel momento[43]. A pesar de ello su afinidad con la Copacabana es evidentísima como la cláusula siguiente declara:

> yten m$^{do.}$ que mi cuerpo sea lleuado a la yglesia m$^{or.}$ desta çiudad a la capilla menor de n$^{ra.}$ señora de copacavana de quien yo soy cofrade e fundador de la cofradia questa fundado en la dha capilla de los naturales e pues su señoria del señor arçobispo nos hizo merçed de dar aquella capilla para los naturales atento que soy tal cofrade y he servido mucho a la dha cofradia desde que se fundo que mi cuerpo sea enterrado en la dha capilla ensima de las gradas del altar mayor en vna esquina de las dhas gradas a la mano esquierda o dr^{a} [...].

Al mismo tiempo, como se especula por las vicisitudes de la reducción y en contraste con los testamentos arriba analizados, no hay ni un pedacito de mención ni encargo de misas a los jesuitas. También hay una declaración muy reveladora de la circunstancia en la que se ubicaban los de San Lázaro:

---

[41] Papeles pertenecientes a la gestión arzobispal de Toribio Alfonso Mogrovejo, AGI, Patronato Real 248, ramo 37.

[42] Testamento de Pedro de Lesana, Lima, 3 de noviembre de 1592, AGN, Protocolos Notariales, Siglo XVI, Rodrigo Gómez de Baeza, leg. 52, ff. 1073r-1075r. Quisiera expresar mi gratitud al profesor Kris Lane por facilitarme la información sobre este testamento.

[43] Lo que nos interesa más es que en el año 1599, a Pedro de Lesana, entonces con el apelativo de «don», lo encontramos siendo cabeza de una petición enviada al rey Felipe III, en que los indios de San Lázaro, aún residentes en el Cercado, pidieron al supremo gobierno el permiso para retornar a su antiguo barrio. Ver Los indios de San Lázaro de Lima a Felipe III, rey, Lima, 26 de abril de 1599, en Egaña y Fernández (1954-1986, VI: 657 y ss.).

> yten declaro que yo soy albaçea de al° loma *yndio que murio en el cercado* que *se enterro en san lazaro* y yo cobre sus bienes m^do.^ que mis albaçeas hagan quenta con juana yndia su muger [...].

Ellos estaban obligados a morir en el Cercado, pero anhelaban que sus restos mortales fueran llevados a sepultarse fuera del Cercado, ya fuera a su antigua residencia de añoranza, ya al lado de su querida imagen milagrosa[44].

En cuanto a su estatus económico, parece que Pedro llevaba una vida muy acomodada, ya que tenía una pulpería junto a su casa con un caballo. También entre sus bienes acumulados se hallaban no solo varios tejidos de «cumbi», sino también ropas de procedencia europea e inclusive de la China.

En lo que se refiere a la potencia económica de los indios de San Lázaro, no hay otro ejemplo más convincente que dos testamentos otorgados por una india residente en San Lázaro, llamada Juana Chumbi. Estos testamentos no se hallan en los legajos notariales sino en un proceso judicial, litigado entre los cofrades de la Copacabana y la Compañía de Jesús[45]. Juana Chumbi, oriunda de Guamantanga, en la sierra central, empezó su vida urbana como criada en la casa señorial de su encomendero Martín Pizarro, aunque todavía no tenemos muchos detalles para rastrear el itinerario de su vida azarosa hasta llegar al año 1625 cuando se le otorgó su primera «última voluntad»[46].

La opulencia que esta india ostenta en su testamento es impresionante, puesto que aparte de que mandaba que se le dijeran innumerables misas en diversas iglesias por las cofradías de las que ella era afiliada, declaró poseer nada menos

---

[44] En cuanto a este personaje, Gabriela Ramos nos ha aportado un análisis muy revelador. Además del testamento fechado en 1592, ella se encontró con otro testamento otorgado por el mismo Pedro 11 años después. (Testamento de Pedro de Lesana, Lima, 8 de diciembre de 1603, AGN, Protocolos Notariales, Siglo XVII, Cristóbal de Pineda, leg. 1534, f. 347. Aunque lo buscamos en AGN, por el deterioro de los papeles no se nos dio la autorización para revisarlo). En el segundo testamento, Pedro, aun manteniendo su afinidad con la cofradía de Copacabana, ya que designó por su testamentario a los mayordomos de la cofradía, mandaba que se enterrasen sus restos mortales en la iglesia principal de los jesuitas en el Cercado. Podemos deducir por esta información que a pesar de la campaña del año 1599 por el retorno a San Lázaro, la cual él mismo dirigió, el fundador de la cofradía se veía obligado a desistir de su sueño de volver a su antiguo mundo. Ramos insinúa que habría alguna presión por parte de los jesuitas para que su cuerpo se enterrase en el mismo Cercado. Ver Ramos (2010: 195 y ss., 298, nota 124). Esta inferencia se aplicaría también al caso de Juana Chumbi que luego analizamos.

[45] Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía de Nra. Sra. de Copacabana contra los mayordomos de la cofradía de Jesús por el mejor derecho a la posesión de una casa dejada por doña Juana Chumbi, 1631, AGN, Real Audiencia, Causas Civiles, leg. 83, cuaderno 310.

[46] Vergara Ormeño (2005: 95 y ss.).

que ocho esclavos negros entre sus propiedades. No conocemos cómo había acumulado tanta riqueza, salvo algunas informaciones que indican que aparte de su trabajo de vendedora de verduras en la plaza mayor, manejaba un tipo de casa de empeños con clientes indígenas de su barrio. Por otra parte, su vida amorosa parece un poco complicada, ya que se había casado cuatro veces hasta la fecha y es probable que los bienes dejados por sus difuntos maridos le facilitasen disfrutar de una vida muy confortable.

Ahora bien, el punto clave del litigio era una de sus dos casas que ella poseía en la calle Malambo de San Lázaro, la cual por el primer testamento la legó a su marido de cuartas nupcias llamado Pedro de los Reyes, guitarrero de oficio, y después de su defunción, a la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana, para que en recompensa por ello se dijesen cuarenta misas anuales por su ánima:

> yten mando que la cassa grande en que yo al pressente vivo en la dicha calle de malambo goçe della y de sus fueros el dicho pedro de los reyes con quien al presente soy cassada por todos los dias de su vida y despues dellos la mando y doy a la yglesia de nuestra sseñora de copacabana de los naturales desta dicha çiudad con cargo de que los mayordomos que fueren de la dicha yglessia hagan desir y que sse digan por mi alma y las de mys padres y demas mis parientes y los que an sido mis maridos y del dicho pedro de los reyes que al presente lo es [...].

Esta voluntad de donar una casa a la iglesia de Copacabana procedía del hecho de que Juana Chumbi era una de las fundadoras de la cofradía de Copacabana. Juana no habla mucho de su relación con la congregación, pero declaró su deseo de ser sepultada en la nueva iglesia y capilla de Copacabana que a esa fecha ya estaba acabada en San Lázaro (sobre las vicisitudes pertinentes a esa iglesia, hablaremos en el siguiente capítulo).

Sin embargo, un tumultuoso problema surgió cuando en el año 1628 Juana preparó ante el notario, dos codicilios para que se modificasen algunas cláusulas de los testamentos anteriormente otorgados. Mediante esos codicilios, ella designó a un jesuita llamado Álvaro Pinto como capellán de las misas, las cuales iban a realizarse a base de rentas de dicha «casa grande», y además dio un poder al jesuita para que pudiera alterar, por la mejor salvación de su alma, las estipulaciones de los testamentos en el caso de que ocurriera alguna incidencia en cuanto a la realización de la capellanía.

No sabemos a ciencia cierta la fecha de su defunción, pero apenas se fuese Juana al purgatorio, el jesuita Pinto puso su maniobra acerca de la capellanía de Juana en acción inmediata: tuvo la osadía de cambiar el destinatario de los alquileres

de la «casa grande» de parte de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana a la del «Niño Jesús de los naturales», entidad devocional custodiada por la Compañía de Jesús, de cuya capellanía se encargaba él mismo.

Al enterarse de este cambio desafiante para la cofradía, los miembros de Copacabana se pusieron a protestar frontal y judicialmente contra la Compañía, interpretando esta alteración como resultado de una artimaña maliciosa del padre Pinto, quien presionó, según la versión de los cofrades, a la moribunda Juana en su lecho de muerte para que modificase la cláusula del testamento a favor del padre jesuita[47].

Como el proceso judicial resultó largo y complicado, para evitar la prolijidad, nos abstenemos de citar los pormenores de la querella, pero se ha de enfatizar que justo hasta ese momento, el año cuando la imagen milagrosa iba regresando a la nueva capilla, el antagonismo entre la cofradía de Copacabana y los jesuitas se había prolongado. De todos modos el caso de la india Juana Chumbi se nos presenta como otro caso más que revela la potencia opulenta de los residentes de San Lázaro.

Desafío contra la Iglesia metropolitana y contra los clérigos-capellanes de la cofradía

Para la población indígena en el mundo andino, siempre sujetada bajo el yugo «reduccionista», no era sencillo conseguir su libertad de vivir donde quisieran, trabajar a su gusto y practicar su fe cristiana como les diera la gana. En la sociedad colonial, la libertad de los indios estaba garantizada solo con la condición de que subsistieran en sus respectivos «pueblos-reducciones», cultivando las tierras asignadas, pagando sus cuotas tributarias y cumpliendo sus devociones religiosas bajo la vigilancia de los doctrineros católicos. No obstante, los indios de San Lázaro, fundamentando en su «libre albedrío», lograrían en el desenlace final su «doble movimiento de retorno», doble en el sentido de que se trataba no solo de la vuelta de ellos mismos a su barrio de añoranza, sino también de la instalación de la preciosa imagen con su cofradía en el nuevo recinto edificado en San Lázaro. Veámoslo.

Como se ha observado en el capítulo «Breve historia», los indios reducidos desde la orilla del Rímac, después del milagro, intentaron regresar allí con su efigie, pero por la disposición arzobispal la imagen se quedó en la catedral, mientras ellos fueron

[47] El padre Álvaro Pinto se sabe por otro documento que trataba de impedir que la imagen milagrosa saliese de la catedral. Ver el capítulo siguiente.

obligados a seguir residiendo en el Cercado. Este estado precario continuaría más de diez años, durante los cuales varias cartas y peticiones fueron enviadas a la metrópoli por el arzobispo Mogrovejo y los mismos indios: ambos intentaron encaminar la situación hacia los objetivos de cada uno.

Los indios de San Lázaro estaban dispuestos a abandonar el Cercado de cualquier forma. Aparte de la estrategia pleiteadora de despachar varias súplicas tal como la arriba mencionada, también se esforzaban por desertar de las manos de los jesuitas, aunque los padres impedían las fugas de ellos hasta acudiendo a la fuerza física. Esta coyuntura no poco caótica se refleja nítidamente en un apunte de solicitud, supuestamente destinado al arzobispo Mogrovejo y redactado por los indios desde la cárcel:

> illustrissimo señoria; aqui en este pueblo de sercado nos tienen preso por la reducion dos semana a padeciendo hambre he sed mas de catorze pobres pues en el çepo no nos dexa sequiera ha orinar ansi pido y suplico a su señoria por amor de dios se escriua vn reglon al p$^{e.}$ cura juan bazques que nos suelte [...] desta carçel felipe de reynoso[48].

En esa amarga situación, el arzobispo Mogrovejo les apareció como un verdadero redentor. El supremo prelado, viéndose obligado a abdicar de la jurisdicción episcopal sobre el Cercado, nunca dejaba de insistir en que los indios de San Lázaro salieran del Cercado. La imagen del Santo Arzobispo, amigo y benefactor de los indios oprimidos, la cual fue elogiada durante su proceso de beatificación y santificación, no es desacertada. Ni duda cabe sobre su sinceridad para respaldar a los sanlazareños, y en realidad, gracias a su maniobra política, hasta el año 1595, se había despachado una real ejecutoria que les otorgaba la autorización para marcharse del Cercado[49], aunque ni el virrey ni la Compañía accedieron. Por lo tanto, en 1595, escribió el arzobispo una fervorosa carta al Consejo Real de Indias:

> La ejecutoria cerca de los indios de San Lázaro [...] hasta ahora no se ha cumplido cosa alguna ni puéstose en ejecución lo ordenado [...] de que los indios andan desasosegados y tristes, y [...] *algunos de ellos con deseos de ir á España* en persecución de esta causa [...] que todos los indios que el marqués de Cañete V. Visorey redujo y pobló en el Cercado de los que vivían en San Lázaro y en esta ciudad se vuelvan y pongan en el asiento de S. Lázaro [...] y gozen de la libertad, quietud y sosiego

---

[48] Papeles pertenecientes a la gestión arzobispal de Toribio Alfonso Mogrovejo, AGI, Patronato Real 248, ramo 37.

[49] A pesar de la búsqueda en los archivos, hasta el momento, no hemos podido localizar dicha ejecutoria, cuyos contenidos nos aportarán valiosos datos sobre cómo reconocía la corona real los problemas de la reducción.

> [...] a quienes hemos de acudir [...] doliéndonos de ellos, pues nos sustentan y dan de comer, y *los tesoros que van a España son por medio de ellos y de su trabajo y ayuda* [...][50].

También el clérigo Alonso de Huerta, cura que fue asignado por Mogrovejo para cuidar a los sanlazareños (ver el capítulo «Breve historia»), se mostró defensor de los derechos de sus feligreses[51]. A este personaje, luego lo volveremos a analizar.

Sin embargo, en lo que se refiere al motivo real del arzobispo Mogrovejo en su postura pro-indígena y contra los jesuitas, habría que evaluarlo desde otra perspectiva, y eso lo podemos encontrar en la misma petición arriba citada. Se deslizó por su pluma lo siguiente:

> [...] entiendo sería de gran servicio a Dios que todos los indios, así los de San Lázaro como los del Cercado y de esta ciudad, se poblasen todos en San Lázaro para que cesasen los daños que tengo referidos y se consiguiesen muchos bienes espirituales temporales y corporales de ello, de que entiendo los indios mismos del Cercado juntamente con los demás recibirán mucho regocijo y consuelo, y que dándoles licencia para ello no pararía ninguno allí; guardándose y cumpliéndose los dos primeros autos de la ejecutoria en que parece se mandaba ponerlos en su libertad, *reduciéndolos todos, los unos y los otros, sin dejar ninguno* [...] el asiento de San Lázaro está muy capaz y bueno para poblarse no solamente de estos pero de otros muchos más aunque fueran diez mil con mucha agua y acequias y el río y cantidad de piedras para hacer sus casas [...][52].

Aquí sí se puntualiza el principal motivo del arzobispo que tanteaba la oportunidad de convertir el barrio de San Lázaro nada menos que en otra «reducción» suya, asentando no solo a los antiguos residentes del barrio sino también a todos los indios de la urbe limeña. No dudamos de ninguna manera de la veracidad del cariño de Mogrovejo hacia los indios, pese a ello, suponemos también que para el Santo prelado, lo que tenía crucial importancia era apoderarse de una jurisdicción episcopal sobre un espacio y una población, la cual le traería no solo un sentimiento de superioridad frente a una flamante orden religiosa, sino también el beneficio económico que siempre aportaban estas doctrinas de indios a los que las administrasen[53].

---

[50] García Irigoyen (1906-1907, I: 95 y ss.).

[51] Carta del Dr. Alonso de Huerta, 1599, AGI, Lima 134.

[52] García Irigoyen (1906-1907, I: 99).

[53] Mogrovejo no disimula sus verdaderos motivos en el intento de apropiarse de la jurisdicción, aduciendo: «[...] me a paresçido y paresçe cossa dura tener aquella doctrina contra mi voluntad queriendo lleuarlo adelante [...] en espeçial auiendo ya tanto numrº de clerigos q. casi mueren de

Ahora bien, ante la gran cantidad de obstáculos a la vuelta al barrio antiguo, los indios de San Lázaro ahora recurren a otra táctica, es decir, el intentar trasladar la imagen de Copacabana y su cofradía a San Lázaro, construyendo allí una nueva capilla. Como hemos documentado, ellos, desde el principio, deseaban regresar a su antigua residencia con todas estas pertenencias. Pero con la imagen ahora colocada en la catedral, tenían que reorganizar su devoción mariana bajo la vigilancia de la Iglesia metropolitana.

Desplazada la imagen desde el Cercado en 1592, se comenzó a fabricar una capilla en el recinto de la catedral para acogerla[54], mientras los indios cofrades de San Lázaro restablecieron la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana en la nueva ermita el día 26 de junio del mismo año[55]. En lo concerniente a los objetivos de fundación, figura un motivo relacionado con la reducción, puesto que ellos lo manifestaban de esta manera:

> [...] nos es muy enportante tener nuestra cofradia en esta sancta yglesia porque nossotros demas de acudir a la dha doctrina como como [sic] *acudiremos ayudaremos a rrecoxer los demas yndios vagantes para que acudan al dho sermon y doctrina* [...].

Así expusieron que en el fondo de la refundación de la cofradía yacía su deseo de recuperar la integridad del grupo, trastornada y perturbada por la reducción al Cercado, recogiendo a los indios que vagaban después de la reducción. A lo planeado por los indios, respondió Mogrovejo con su benevolencia, nombrando a aquel Alonso de Huerta para capellán de dicha cofradía. Como resultado de ello esta situación bien compleja continuó más de diez años, durante la cual los sanlazareños, tratando de conseguir su liberación definitiva del Cercado,

---

hanbre y no ay donde podelles acomodar por auer tantos rreligiossos y frayles puestos en doctrinas [...] ay muy gran numrº de clerigos y que a cada doctrina se oponen beynte y treinta clerigos [...]». El nacimiento de una doctrina salvaría «económicamente» al clérigo indigente sin puesto. Ver Papeles pertenecientes a la gestión arzobispal de Toribio Alfonso Mogrovejo, AGI, Patronato Real 248, ramo 21. Sobre el tema de la relación entre las doctrinas de indios y los lucros económicos, ver los artículos de Antonio Acosta, particularmente Acosta Rodríguez (1982).

[54] La nueva capilla se construyó cerca del cementerio de la catedral. Ver Autos seguidos sobre las cuentas presentadas por Alonso de la Huerta, 1607-1620, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 70, exp. 1, f. 409v.

[55] Autos seguidos sobre las cuentas presentadas por Alonso de la Huerta, 1607-1620, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 70, exp. 1, ff. 410r y ss. Entre los nombres de fundadores que aparecen en el documento podemos encontrar el de Pedro de Lesana, cuyo testamento ya hemos estudiado en el capítulo anterior.

fomentaban también sus devociones marianas en la catedral mandando sepultar sus cuerpos en la capilla después de su defunción[56].

No obstante, el día 17 de junio de 1606, los indios empiezan a gestionar un nuevo trámite. Los mayordomos de la cofradía, entre quienes se encontraba Pedro de la Cruz, autor de la petición del año 1604 que hemos analizado en el capítulo «Sobre el Cercado», entregaron una petición suplicando lo siguiente:

> don pº de la cruz y miguel sanchez de la plaza[57] mayor$^{mos.}$ de la cofradia de nra. sª de copacabana [...] deçimos que nosotros tenemos en el asiento de san laçaro sitio muy sufiçiente para edificar n$^{ua.}$ capilla para donde este la dha ymagen de nuestra sª de copacabana y queremos en el dho sitio labrar capilla donde este la dha ymagen con mucha deboçion [...][58].

A este cambio de postura le afectaba el hecho de que en ese momento empezaba la reconstrucción de la catedral y la capilla en que descansaba la Virgen tendría que ser derrumbada[59] y tal vez gracias a dicha real ejecutoria y diversas diligencias ya se hubiera logrado por lo menos el cambio de residencia a San Lázaro. El cabildo eclesiástico en sede vacante, sin embargo, solo les notificó que hasta que se edificase

[56] En torno a la fundación de la capilla y cofradía en la catedral, hubo una fuerte oposición por parte del cabildo eclesiástico, y la sepultura de los cofrades en la capilla era uno de los asuntos disputados. Ver Causa seguida por los curas de la catedral, 1592, AAL, Documentos Importantes, leg. 3, exp. 4.

[57] Miguel Sánchez de la Plaza también es un indio muy «activista» que siendo mayordomo, realizaba diversas gestiones para avanzar en las causas de la cofradía. Algunos historiadores como Angulo (1945: 131) ha transcrito equivocadamente su nombre como «Miguel Sánchez de *la Peaza* [la cursiva es mía]», pero se explica en un documento que se llama «de la Plaza» justo por residir en la plaza, lo cual más bien nos explica de manera clara el marcado carácter urbanístico de los indios pertenecientes a la cofradía de Copacabana: «primeramte. elijieron por mayordomos a don pedro de la cruz y miguel sanchez el que vive en la plaça [...]». Ver Autos seguidos por Hernando Quispe, mayordomo de la cofradía de indios de Nuestra Señora de Copacabana (iglesia de Nuestra Señora de Copacabana), para que Miguel Sánchez de la Plaza presente las cuentas del tiempo que fue mayordomo de la cofradía. Incluye las cuentas, Lima, 1608-1615, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 11, exp. 1, f. 24r.

[58] Sesión del día 7 de junio de 1606, Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima, Acuerdos Capitulares, tomo 3; Cuentas presentadas por Alonso de la Huerta del tiempo que fue mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana (catedral). Incluye probanza. Incluye los autos seguidos por Pedro de la Cruz y Miguel Sánchez de la Plasa, mayordomos hacia 1606, para que se les permita construir una capilla para su cofradía en el barrio de San Lázaro y se les conceda licencia para trasladar la imagen de su santa patrona allí, Lima, 1607-1620, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 70, exp. 1.

[59] También hay que tener en cuenta que tres meses antes de la fecha, el arzobispo Mogrovejo había perecido. Sin existir ya el que insistía en que la imagen se quedase en la catedral, es posible que los indios lo consideraran buen momento para hacer retornar la efigie y la agrupación al antiguo barrio.

una iglesia lo suficientemente decente para acoger a la Virgen María, la imagen debería guardarse en un depósito dentro de la catedral.

Luego de esos procedimientos, el estado de los asuntos otra vez se dejaba pendiente durante varios años, cuya causa no se ha aclarado hasta ahora, sin embargo, en el año 1615, los cofrades de San Lázaro nuevamente comenzaron a negociar con la catedral el traslado de la Virgen y su cofradía, esta vez en particular habiendo obtenido el apoyo moral de los residentes del barrio, quienes por limosna y caridad les ofrecían los terrenos y materiales para que allí se construyera la nueva capilla[60]. El arzobispo de entonces, Bartolomé Lobo Guerrero replicó a esta demanda con una cédula en la cual les otorgó la licencia de mudar la imagen a San Lázaro una vez terminada la construcción de la iglesia[61]. Así pareciera que se había dado por fin un gran paso para finalizar el largo itinerario de los sanlazareños, no obstante, ellos tendrían que esperar 18 años más, hasta el año 1633 para evidenciar a la imagen colocada en su nueva iglesia[62].

¿Por qué demoró tanto la tanda de los procedimientos? Según el cronista Bernabé Cobo, hasta el año 1617 ya se había edificado la ermita en el barrio[63], sin embargo,

[60] Autos seguidos por Gonzalo Ortiz de Mena, protector general de naturales, en nombre de la cofradía de indios de Nuestra Señora de Copacabana (catedral), para que se les permita comenzar a edificar la nueva capilla de Nuestra Señora de Copacabana en el barrio de San Lázaro y luego trasladar a ella la imagen que venera la cofradía en la catedral (en adelante Autos seguidos por Gonzalo Ortiz de Mena), Lima, 1616-1617, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 10, exp. 7, f. 1r-1v.

[61] Autos seguidos por Gonzalo Ortiz de Mena, 1616-1617, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 10, exp. 7, ff. 3r-4v. Inclusive el arzobispo concedió un perdón de 40 días a quienes acudieran a la nueva capilla a rezar.

[62] No se puede descartar la posibilidad de que dentro de la misma cofradía o entre los antiguos residentes de San Lázaro hubiera alguna discrepancia durante esas gestiones. La cofradía como un sistema de sociabilidad funcionaría no necesariamente con armonía y concordancia, sino más bien es presumible que contuviera ciertos antagonismos o rivalidades internas que en el peor de los casos estorbarían toda la función de la entidad. Por ejemplo, contra la súplica del traslado de la imagen, unos indios afiliados de otras cofradías pedían que no se diera la autorización y que se quedara la efigie en la catedral. Entre los suplicantes se encuentran los nombres de Miguel Sánchez y Hernando Quispi, cuyos nombres antes habían figurado también entre los cofrades de Copacabana. No se sabe a ciencia cierta si se trata de las mismas personas, pero estos pequeños detalles tengámoslos en mente al analizar esas sociablidades. Ver Autos seguidos sobre las cuentas presentadas por Alonso de la Huerta, 1607-1620, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 70, exp. 1.

[63] «Edificóse en el barrio de San Lázaro el año de mil seiscientos diez y siete y trasladóse a ella la imagen y cofradía de indios que antes estuvo en una ermita que hubo pegada a la iglesia mayor vieja». Ver Cobo (1964: 454).

aún en 1620, seguía discutiéndose sobre sí sería conveniente o no acceder a las solicitudes de los cofrades[64].

Emerge a través del documento un clérigo que procuraba impedir la salida de la imagen desde la iglesia mayor. Es un personaje clave en nuestra historia, el padre Alonso de Huerta[65]. Si bien el clérigo, siendo capellán de la cofradía, aparecía siempre como fervoroso tutor de la causa de los indios de San Lázaro, en esta discrepancia en torno al traslado, se comportaba de otra forma, puesto que según lo afirmado por el procurador general de los naturales, uno de los que estorbaban la restitución de la imagen a los cofrades fue nada más ni nada menos que el «doctor guerta»:

> [...] son los padres doctor guerta y aluaro pinto[66] que no quieren que los dhos yndios esten en el dho barrio de san lazaro *por tener mas mano y superioridad sobre ellos* [...][67].

El «tener más mano y superioridad sobre ellos»... aquí está todo el meollo y raíz de los obstáculos contra los cuales los indios de San Lázaro han tenido que desafiar desde el principio de su reducción. Una de las causas que nos explica la gran dilación del proceso de vuelta (¡desde el año 1590 hasta 1633!) fue, después de todo, la falta de fondos financieros, la cual fue provocada precisamente por la usurpación pecuniaria de los sucesivos capellanes enviados a la cofradía, siendo el padre Huerta el primero de todos.

---

[64] En el año siguiente, el arzobispo Lobo Guerrero les otorgó a los cofrades por lo menos el derecho de enterrar a los cofrades difuntos en la nueva capilla fundada en el barrio. Ver Autos seguidos por los mayordomos y hermanos veinticuatro de la cofradía de indios de Nuestra Señora de Copacabana (iglesia de Nuestra Señora de Copacabana), para que se les permita enterrar a sus hermanos en la capilla de esa iglesia, Lima, 1621, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 10, exp. 10. Resulta que los cofrades de Copacabana tenían que aguantar la extraña situación de tener que realizar sus veneraciones en el nuevo recinto sin tener el núcleo de su devoción, es decir, la misma imagen milagrosa.

[65] En cuanto a la vida de Huerta, ver García Irigoyen (1906-1907, II: 179, nota 1). También acerca de sus «méritos y servicios», hay un expediente en AGI, donde se destaca antes que todo su dedicación a edificar la capilla en la catedral. Ver Méritos y servicios del Dr. Alonso de Huerta, Lima, 1601, AGI, Lima 212.

[66] Ya en el capítulo anterior, nos hemos encontrado con este sujeto, en el pleito contra la Compañía emprendido por los cofrades de Copacabana en torno a la posesión de la casa de Juana Chumbi. El padre Álvaro Pinto era justamente quien trataba de apropiarse del legado de Chumbi, el cual al principio se destinaba a la cofradía de Copacabana. Ver el capítulo «El verdadero modo de ser».

[67] Autos seguidos sobre las cuentas presentadas por Alonso de la Huerta, 1607-1620, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 70, exp. 1, f. 415v.

Si bien la cofradía en su médula es una congregación establecida con base en las voluntades autónomas de los feligreses, en el caso de las fundadas por la iniciativa indígena, las actividades y devociones cotidianas estaban supervisadas de forma constante por las autoridades eclesiásticas, sobre todo, por los capellanes asignados, quienes no solo celebraban las misas en las capillas, sino que vigilaban también las actividades cotidianas de los cofrades, supervisando sus cabildos. En resumidas cuentas, la religiosidad indígena se podía desplegar solo con una libertad y autonomía bien limitada[68], aun así, los aspectos de opresión económica que sufrían los cofrades de Copacabana y que se condensaban en diversos expedientes del AAL son algo extravagantes. Para concluir nuestro trabajo, los analizaremos.

Una petición del año 1614, resume esa amarga historia retrospectivamente:

> [...] esta s$^{ta.}$ cofradía a sido vna de las mas leuantadas y ricas de quantas auido ni ay en esta çiudad respeto de la grande devocion con que los fieles cristianos acudian a bisitar la santisima ymagen de nra. s$^{ra.}$ y por los milagros que obro nro. s$^{or.}$ por su yntercesion y la ofrecieron muchas joyas y ricas y por auer benido la dha capilla y sus bienes en administracion de capellanes que ssean nombrados como fueron el doctor alonsso de guerta —el p$^{e.}$ ganbarana— el p$^{e.}$ ju^{o} de robles y el padre fran$^{co.}$ de molina y el p$^{e.}$ diego hernandez de auila que agora tenemos *los quales an quedado rricos y bien puestos y la dha capilla y hermandad pobre* [...][69].

Cuanto más ricos los capellanes se vuelven, tanto más pobre se queda la cofradía. Es la realidad cotidiana con la que se enfrentaban todos los días los cofrades de San Lázaro.

Los principales recursos financieros de las cofradías son, naturalmente, limosnas ofrendadas a los santos: plata, ceras, lámparas, candeleros y joyas, etcétera. En cuanto a la Copacabana, la cantidad de limosnas juntadas después del día 28 de diciembre de 1591, el día del milagro, parece ser impresionante. Eso se puede deducir a través de algunos testimonios. Según ellos, en la todavía alborotada atmósfera luego del prodigio, Alonso de Huerta se puso a colectar fervorosísimo las limosnas. Un indio ladino, cofrade de la Copacabana depuso lo siguiente:

---

[68] Para conocer la historia de las cofradías andinas, la descripción minuciosa con perspectivas globales de Ramos (2010: 109-113) es la más ilustrativa.

[69] Autos seguidos por Francisco de Montalvo, procurador general de naturales, en nombre de la cofradía de indios de Nuestra Señora de Copacabana (iglesia de Nuestra Señora de Copacabana), contra el padre Diego Hernández, capellán de la cofradía, para que no pida limosnas por las calles en nombre de los hermanos (en adelante Autos seguidos por Francisco de Montalvo), Lima, 1613-1625, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 11, exp. 2, f. 39r.

> [...] a la segunda preg$^{ta.}$ dixo que lo que della ssaue es que al tienpo y quando nuestra señora de copacauana hizo el milagro del sudor en el pueblo del sercado este t^{o} desde el dho dia en adel$^{te.}$ asistio en la dha ygleçia porques her$^{no.}$ veinte e quatro de la coffradia y vio como el d$^{or.}$ huerta estaua a la puerta pidiendo limosna en vna mesa con vn plato y alli tenia vn tintero y pluma y vn libro largo y este t^{o} via que q$^{do.}$ dauan limosna algunas perssonas lo escriuio en el libro largo [...] pero este t^{o} no ssaue lo que asentauan e no porque no ssaue leer [...][70].

No solamente limosnas. También en ese mismo momento muchas personas ansiaron ingresar en la cofradía y el arzobispo se decidió a tomar una medida especial. Según un testigo,

> [...] muchos se asentauan de balde porque assi lo m$^{do.}$ el s$^{r.}$ arçob^{o} diziendo que los asentasen por cofrades *aunque no diessen limosna porque la limosna a de ser voluntaria* y assi muchos se asentaron sin dar limosna [...][71].

Resulta, con esta resolución excepcional de admitir el ingreso sin limosnas de cualquier gente, que un asombroso número de personas se convirtieron en hermanos de la cofradía india:

> [...] porque abiendo hecho el dho milagro del sudor y trasladadose a la yglessia mayor como esta dho entraron por cofrades mas de *quatro mill personas y entre ellas oydores ynquisidores caualleros gente eclesiastica y demas ciudadanos de todo genero de gente*[72].
>
> *[...] entraban y entraron en la dha nr^{a} cofradia que fue la mayor parte desta çiudad asi la gente granada como la comun mulatas negras y negros y mulatos que en todos serian mas de quatro mill personas [...]*[73].

Dejar inscribirse en la cofradía india, de una buena vez, así a todos los componentes humanos de la ciudad, gente granada y plebeya, funcionarios de alto cargo y esclavos, de todas las razas, es una disposición insólita, ya que la cofradía andina se caracteriza primordialmente como congregación organizada por clases sociales,

[70] Testimonio de diego poyante, yndio ladino, natural del pueblo de Surco, 1605, en Autos seguidos por Hernando Quispe y Sebastián Francisco, 1605-1606, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 10, exp. 2, f. 202r.

[71] Autos seguidos por Hernando Quispe y Sebastián Francisco, 1605-1606, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 10, exp. 2, f. 209r.

[72] Autos seguidos sobre las cuentas presentadas por Alonso de la Huerta, 1607-1620, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 70, exp. 1, f. 418v.

[73] Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía, 1604-1605, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 72, exp. 4, f. 29r.

y sobre todo, por las castas[74]. Entonces, Mogrovejo, desviándose del protocolo colonial, ¿qué pretendía? Si se hubiera establecido en el Cercado de los jesuitas «su» cofradía pan-limeña con tamaño número de cofrades, se habría podido visualizar con contundencia la esfera de su influencia y de su poder. Tendría un efecto, que llamemos «teatral» para resaltar el contraste entre los favorecidos por lo divino y sus antagonistas. A su pesar, como hemos observado, la ambición de Mogrovejo se quedó totalmente frustrada por haberle llegado desde España el veredicto concluyente a favor de los jesuitas[75].

Ahora bien, en proporción con el número de cofrades, era natural que la cantidad de limosnas fuera gigantesca, de hecho,

> [...] de la gente granada daban de limosna de entrada a beinte y treinta pesos y a diez y doze y la gente comun a quatro pesos y seis y tres y dos [...] la cantidad que seran en mas entidad de 20 000 pesos [...][76].

¡Unos 20 000 pesos! Así se acumuló de manera instantánea una enorme fortuna. Y para nuestra admiración, el que acaparó esta plata, si creemos lo depuesto por los cofrades, fue nada más ni nada menos que el mismo doctor Huerta, puesto que un testigo declara: «[...] hera público y not[ri]o que todas las dhas limosnas entraban en poder del dho d[or.] huerta y esto responde a la preg[ta.] [...]»[77].

La mayoría de los documentos que estamos utilizando para reconstruir nuestra historia son los autos de pleitos eclesiásticos que se desenvolvían en torno a las sospechas de malversación de fondos de la cofradía que los capellanes como Huerta hubieran cometido. Efectivamente en el pleito contra Huerta en 1615, se sentenció por el licenciado Alonso Sánchez de Alderete, juez eclesiástico y visitador general del arzobispado, el fallo en favor de los cofrades demandantes:

> ffallo que la parte de los dichos yndios prouaron bien y cumplidamente lo que prouarles convino [...] y el dho doctor alonsso de huerta no prouo sus ecepçiones y defensiones en consequençia de lo qual debo de condenar y condeno al dho doctor al[o] de huerta por no auer satisfecho ni restituido a la dicha coffradia las mandas y limosnas que mandaron los coffrades españoles que se asentaron al tiempo que

[74] Ramos (2010: 109-113).

[75] Al parecer, la cofradía pan-limeña fue una improvisación efímera que, después de tranquilizarse el ambiente de jaleo, nuevamente volvió a ser institución «indígena» como lo atestigua la carta de fundación del año siguiente. Ver la nota 56.

[76] Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía, 1604-1605, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 72, exp. 4, f. 29r.

[77] Autos seguidos por Hernando Quispe y Sebastián Francisco, 1605-1606, AAL, Cofradía, Copacabana, leg. 10, exp. 2.

> nuestra señora de copacauana hizo el milagro del sudor y otras perssonas ansi lo que dauan de pres^te.^ en la plata como joya de oro plata labrada y ornamentos que ofresçieron a la dha ymagen quedandose con ello y no auer conforme deuia como tal administrador = en nueue mill y dosçientos p^os^ que declaro ser deudor a la dha conffradia y deuerselo restituir por auer entrado en su poder [...][78].

¡Esta sentencia condenó a Huerta como deudor a la cofradía de una cantidad tan elevada como de un total de 13 141 pesos (que son los 9200 pesos arriba mencionados, más otros débitos menudos)! Si bien en la segunda instancia a la que apeló, el Dr. Alonso de Huerta se quedó libre de cargos, ni duda cabe de que el capellán, al principio ferviente protector de los indios, llenaba a su antojo el bolsillo con las ricas propiedades de la cofradía. No solo Alonso de Huerta, sino otros capellanes nombrados también aprovechaban su sacro oficio para escamotear el fondo indígena[79]. Por ejemplo, ellos salieron por las calles a pedir limosnas sin que los acompañaran los indios cofrades, cuya cantidad, sin molestarse en registrarla en los libros de cuenta, la desfalcaron. El bachiller Gambarana, capellán sucesor de Huerta, también salía a la calle:

> [...] le e visto pedir para la ymagen y capilla de nra señora de copacabana vnas vezes dentro y a la puerta de la dicha capilla en vna mesa con vn plato y otras por las calles y andando devaxo de los portales de la plaça diziendo *denme limosna para nra señora de copacabana* [...][80].

Contra este tipo de actividad sospechosa, los cofrades pedían a la autoridad eclesiástica que la suspendieran, y al mismo tiempo, suplicaban que dicho Gambarana procediera con los cofrades con el amor y cariño apropiados de un capellán, de hecho, a través de la hojeada de estos expedientes, se deduce que los cofrades de Copacabana eran sometidos cotidianamente a un duchazo de palabras feas y calumnias que les echaban los capellanes:

---

[78] Autos seguidos por Francisco de Montalvo, 1613-1625, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 11, exp. 2, ff. 3r-4r.

[79] En el año 1617, don Pedro de la Cruz con amargura se recuerda de esa historia de los escamoteos: «desimos que desdel año de myll quinyentos y nobenta y dos los capellanes que an sido an tenydo y tienen desta dha corfadia [sic] muchos vienes en sus poderes en gran suma asi de plata labrada y joyas ricas de oro y telas y otras muchas cosas de Ropa de mucho valor de los quales an ydo en mucha demynusion de tal manera que lo que agora queda asi de la dha plata labrada corona y joyas estan quebrados y maltratados [...]». Ver Autos seguidos por don Pedro de la Cruz y Pedro Toma, mayordomos de la cofradía de indios de Nuestra Señora de Copacabana, para que los mayordomos anteriores entreguen las joyas de la cofradía y presenten sus cuentas, Lima, 1617, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 10, exp. 9, f. 7r.

[80] Autos seguidos por Hernando Quispe y Sebastián Francisco, 1605-1606, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 10, exp. 2, f. 127r.

> [...] este tº a visto que el dho vachiller ganbarana maltrata de palabra y algunas vezes casi de obra a los dhos yndios naturales delante de la ymaxen e capilla de nra sª y de qˡquier persª que este presᵗᵉ. llamandoles *caballos vestias perros puercos sucios y que son vnos vellacos desbergonçados* [...][81].

Es bastante posible que los cofrades exageren en estas manifestaciones para degradar la personalidad de los capellanes, ya que estos indios, apodados con ironía «pleytistas»[82], sabían muy bien la potencia inherente a los discursos y la utilizaban estratégicamente para lograr sus causas, sin embargo, por el siguiente testimonio de un clérigo, capellán de otra ermita vecina a la Copacabana que salió como defensor de Diego Hernández Dávila, su amigo acusado por los cofrades, se deja entrever la postura ordinaria de los curas españoles contra la población indígena:

> [...] llego este tº de su capilla a la de copacabana y dholes a los yndios *perros bibe dios que si como soy capellan de san josephe lo fuera de nuestra señora de copacabana con vn palo hos auia de hazer que andubierades como hera de rrazon que cosa es que le perdais rrespeto a vn sazerdote vosotros pa. que los an de entregarlos bienes de nra. señora para bebellos de chicha soys vnos perros andad con todos los diablos y echallos con todos los diablos por la puerta afuera* [...] [83].

Explotación económica, vilipendio verbal y la agresión física... además de esas muy típicas opresiones colonialistas, una frase que circulaba entre los españoles nos puntualiza la total vulnerabilidad de los cofrades indígenas. En el pleito contra el capellán Dávila, la parte del acusado, para descalificar la veracidad de los testigos indígenas presentados por la cofradía, citó en el interrogatorio una ordenanza de Francisco de Toledo, quinto virrey del Perú: «[...] para condenar a qualquier persona en la culpa que se le ymputa seys yndios no balieren por un testigo [...]»[84], y contestando a credibilidad testimonial, un testigo así declaró ostensivamente:

---

[81] Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía, 1604-1605, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 72, exp. 4, f. 97r. También hay ejemplos de la violencia física que les esgrimieron los capellanes a los indígenas, como por ejemplo, el caso del capellán de la cofradía, Diego Hernández Dávila. Ver Autos seguidos por Francisco de Montalvo, 1613-1625, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 11, exp. 2, f. 26v.

[82] Autos seguidos por Francisco de Montalvo, 1613-1625, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 11, exp. 2, f. 83.

[83] Autos seguidos por Francisco de Montalvo, 1613-1625, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 11, exp. 2, f. 101r.

[84] Autos seguidos por Francisco de Montalvo, 1613-1625, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 11, exp. 2, f. 57v. Peña Montenegro (1995-1996[1668], II: 557) también se refiere a la misma ordenanza de Toledo.

> [...] tiene a los dhos yndios e negros por ynutiles y generalmente borrachos de poco credito e menos ffee y en lo demas que pregunta dize se rremite a la hordenanza en ella contenido [sic] y este tº dize que no solo seis tºs no valen por vn testigo pero ni avn çiento no valen por vno pues no se les halla dezir verdad [...][85].

En estas enunciaciones colonialistas está condensada magníficamente la situación vulnerable a la que estaban expuestos los indios de San Lázaro, durante muchísimo tiempo, desde su primera reducción al Cercado hasta su retorno final al barrio antiguo. Si bien se pensaba que tenían solo la «sexta parte» del valor humano, los indios de San Lázaro —cofrades de Copacabana—, aunando toda su sagacidad política en la actividad de la cofradía, consiguieron que se cerrara por fin su largo eslabón de éxodo. El día 28 de diciembre de 1633, el día de los inocentes, 43 años después de su salida de San Lázaro, el aniversario del prodigio de Nuestra Señora de Copacabana, la imagen milagrosa entró en su nueva iglesia del barrio, que, hasta donde sepamos, fue la primera capilla limeña fundada por los indios mismos[86].

¿El caso de la reducción de San Lázaro al Cercado será un ejemplo más del fracaso de la política reduccionista o más bien, una resistencia indígena frente al colonialismo? Más allá de esos interrogantes, hemos intentado rastrear huellas del largo itinerario de los indios que tenían que vivir en una reducción.

Conclusión

Al terminar el presente artículo, debo reconocer lo que nos ha faltado realizar en este trabajo: investigar la historia de la cofradía y los cofrades residentes en San Lázaro «después» de conseguir su retorno al antiguo barrio con la bendita imagen. ¿Cómo seguían desarrollando estos indios, yanaconas y oficiales, sus actividades cotidianas y religiosas en su antigua y añorada residencia? Sabemos que en el AAL, siempre riquísima mina casi inagotable para conocer la historia religiosa en la jurisdicción metropolitana, se hallan diversos y numerosos expedientes pertenecientes a las actividades de esa cofradía en la segunda mitad del siglo XVII y en el siguiente siglo. A través del análisis de estos expedientes conseguiremos una visión más clara y cabal de la población indígena «independiente» que viviría a la orilla de Rímac con su «libre albedrío» durante la época colonial.

---

[85] Testimonio de Pedro Delgado, mercader de cajón, en Autos seguidos por Francisco de Montalvo, 1613-1625, AAL, Cofradías, Copacabana, leg. 11, exp. 2, f. 86r.

[86] Suardo (1935, I: 302).

De momento, solo mencionaremos unos detalles que se vinculan de manera simbólica con el carácter bastante «indigenista» de aquella entidad. El primer hecho es ya bien conocido: en 1691, gracias a una generosa donación de una mujer india, se fundó al lado de la capilla un beaterio con la misma advocación de Copacabana para recoger a las mujeres nobles de ascendencia andina que deseaban seguir una vida religiosa y también recibir una educación cristiana[87].

Entrando en el siglo XVIII, la capilla y beaterio de Copacabana parecía adquirir una nueva dimensión emblemática. Eso lo podemos saber a través del nuevo estudio de Glave, según el cual, en los años 20 del siglo XVIII cuando los indios disidentes al régimen colonial se congregaron en una «liga» para acusar a las autoridades por los abusos y explotaciones cotidianos, escogieron para su sede de protesta nada más ni nada menos que el «santuario» de Copacabana[88].

No sabemos el recorrido histórico mediante el cual aquella humilde capilla de principios del siglo XVII se había convertido en un centro de tamaña importancia en el movimiento anti colonialista. Sin embargo, otro dato de la misma fecha atestigua la envergadura simbólica que asumía la capilla. Se trata de una carta que se despachó desde España para los indios limeños. Su remitente fue el famoso reformista de raza indígena, fray Calixto Túpac Inga, quien se había atrevido a emprender un largo viaje hacia España para entregar cara a cara al rey de España, su memorial para la reforma de la sociedad indígena del Perú. En una misiva en la que les informaba a sus camaradas en Lima de los pormenores de su itinerario, el casi precursor de la Independencia les pedía que se sirviesen a rezar por su bienestar una misa cantada en la iglesia de Nuestra Señora de Copacabana como solían hacerlo...[89].

Del libre albedrío a la Reforma Independentista… Reconociendo muchos itinerarios que recorrer entre estos dos hitos, no cabe duda de que la historia de la capilla y cofradía de Copacabana nos aportaría aún más fecundos conocimientos en una futura investigación.

---

[87] Van Deusen (2007: 264).

[88] Glave (2011: 8 y ss.).

[89] Loayza (1946: 51).

Bibliografía

Acosta Rodríguez, Antonio
1982 Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630). *Allpanchis* 19: 117-149.

Amino, Tetsuya
1990 Las lágrimas de Nuestra Señora de Copacabana: un milagro de la imagen de María y los indios en diáspora de Lima en 1591. *The Journal of the Department of Liberal Arts (University of Tokyo)* 22: 35-65.

Angulo, Domingo
1945 El barrio de San Lázaro de la ciudad de Lima. En Consejo Provincial de Lima (ed.), *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*. Lima: Librería e Imprenta Gil.

Benito Rodríguez, José Antonio (ed.)
2006 *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bromley, Juan (ed.)
1935-1948 *Libros de cabildos de Lima*. 13 vols. Lima: Torres Aguirre.

Cárdenas Ayaipoma, Mario
1980 El pueblo de Santiago: un ghetto en Lima virreynal. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 9(3/4): 19-48.

Castro, Cristóbal de
1944 *Santo Toribio de Mogrovejo: la conquista espiritual de América*. Madrid: Editora Nacional.

Charney, Paul
2001 *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824*. Lanham, MD: University Press of America.

Cobo, Bernabé
1964 Fundación de Lima. En Bernabé Cobo, *Obras del P. Bernabé Cobo*, vol. 2, pp. 277-460. Madrid: Atlas.

Coello de la Rosa, Alexandre
2006 *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cummins, Tom
2002 Forms of Andean Colonial Towns, Free Will, and Marriage. En Claire L. Lyons y John K. Papadopoulos (eds.), *The Archaeology of Colonialism*, pp. 199-240. Los Angeles: Getty Research Institute.

Egaña, Antonio de y Enrique Fernández (eds.)
1954-1986 *Monumenta peruana*. 8 vols. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu».

García Irigoyen, Carlos
1906-1907 *Santo Toribio: obra escrita con motivo del tercer centenario de la muerte del santo arzobispo de Lima*. 4 vols. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.

Glave, Luis Miguel
2011 Memoria y memoriales: la formación de una liga indígena en Lima (1722-1732). *Diálogo Andino* 37: 5-23.

León Pinelo, Antonio de
1653 *Vida del ilvstrissimo i reverendissimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo. Arcobispo de la civdad de los Reyes Lima cabeza de las provincias del Piru*. Madrid.

Lévano Medina, Diego Edgar
2004 El mundo imaginado: la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana y la religiosidad andina manifestada. En Fernando Armas Asin (ed.), *Angeli novi: prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (siglos XVII-XX)*, pp. 113-128. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Levillier, Roberto (ed.)
1921-1926 *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI*. 14 vols. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra / Imprenta de Juan Pueyo.

Lissón Cháves, Emilio
1943-1947 *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*. 5 vols. Sevilla: Católica Española.

Loayza, Francisco A.
1948 *Fray Calixto Túpak Inka: documentos originales y, en su mayoría, totalmente desconocidos, auténticos, de este apóstol indio, valiente defensor de su raza, desde el año de 1746 a 1760.* Lima: Librería e Imprenta Domingo Miranda.

Lowry, Lynn Brandon
1991 Forging an Indian Nation: Urban Indians under Spanish Control (Lima, Peru, 1535-1765). Tesis doctoral. University of California, Berkeley.

Málaga Medina, Alejandro
1974 Las reducciones en el Perú (1532-1600). *Historia y Cultura* 8: 141-172.

Mateos, Francisco (ed.)
1944 *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Montalvo, Francisco Antonio de
1683 *El sol del Nvevo Mvndo ideado y compvesto en las esclarecidas operaciones del bienaventvrado Toribio arçobispo de Lima*. Roma: Imprenta de Angel Bernavo.

Mumford, Jeremy Ravi
2012 *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*. Durham: Duke University Press.

Peña Montenegro, Alonso de la
1995-1996[1668] *Itinerario para párrocos de indios*. 2 vols. C. Baciero, M. Corrales, J. M. García Añoveros y F. Maseda (eds.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ramos, Gabriela
1992 Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy. *Revista Andina* 10(1): 147-169.
2005 Nuestra Señora de Copacabana, ¿devoción india o intermediaria cultural? En Scarlett O'Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglo XVI-XIX*, pp. 163-179. Lima: Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos.
2010 *Death and Conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532-1670*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Rodríguez Valencia, Vicente
1956-1957 *Santo Toribio de Mogrovejo: organizador y apóstol de Sur-América*. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Suardo, Juan Antonio (ed.)
1935 *Diario de Lima (publicado con introducción y notas por Rubén Vargas Ugarte S.J.)*. 2 vols. Lima: Universidad Católica del Perú.

Van Deusen, Nancy E.
2007 *Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituo Francés de Estudios Andinos.

Vargas Ugarte, Rubén
1956 *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Madrid: Talleres Gráficos Jura.

Vergara Ormeño, Teresa
2007 Growing Up Indian: Migration, Labor, and Life in Lima (1570-1640). En Ondina E. González y Bianca Premo (eds.), *Raising an Empire: Children in Early Modern Iberia and Colonial Latin America*, pp. 75-106. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Un espacio integrado
Lima y los pueblos de indios de su comarca[1]

Teresa Vergara Ormeño

La fundación de Lima en 1532 significó una transformación radical para las poblaciones que habitaban el macrovalle formado por los ríos Rímac, Chillón (o Carabayllo) y Lurín. Los primeros en sufrir los cambios que la presencia de la ciudad imponía fueron los miembros del curacazgo de Límac[2], que tuvieron que ceder valiosas tierras cuya ubicación permitía el dominio del valle y el fácil acceso al agua. La demanda de productos para el abastecimiento de la ciudad, obligaba a la población local a tener que destinar parte de su producción a cubrir las demandas de la ciudad y a tener que destinar parte de sus tierras a producir recursos distintos a los de su propio consumo. La necesidad de mano de obra para el trabajo en las casas, chacras y huertas de los pobladores de la ciudad llevó a la población local a reorganizarse para poder hacer frente a sus propias necesidades. El cambio, sin embargo, no se limitó solo a estos aspectos. El proyecto político detrás de la creación de Lima como capital virreinal requería de la reubicación de la población indígena local fuera del ámbito urbano. Lima debía ser la *civitas*, es decir, un mundo ordenado, civilizado, reconocido como tal debido a las cualidades de sus habitantes[3]. Las poblaciones indígenas no calificaban para convertirse en habitantes de la ciudad, pues de acuerdo a los patrones españoles vivían «sin orden

---

[1] Agradezco los comentarios hechos por los miembros del equipo de investigación, en especial los comentarios hechos por Akira Saito a la versión final del texto.

[2] En la costa central se hablaba el quechua chinchaysuyo, dialecto en el que ocurre el cambio r/l, por lo que el nombre del grupo étnico debió ser Límac. El nombre indígena Rímac corresponde al quechua sureño. Ver Torero (1974); Cerrón Palomino (1987). Agradezco a Nicanor Domínguez Faura la precisión sobre la manera correcta de denominar al curacazgo limeño y los comentarios y sugerencias hechos al texto.

[3] Pagden (1995); Osorio (2001).

ni doctrina». La capital del virreinato debía ser una ciudad de españoles[4]. De acuerdo con estos criterios, la población indígena de los diversos curacazgos que poblaban el Rímac y el Chillón fue obligada a vivir en pueblos al estilo español construidos en los alrededores de la ciudad. Los indios del valle de Lurín también fueron reducidos en pueblos que estuvieron ubicados a una distancia mayor que los construidos en los valles del Rímac y el Chillón, que eran los que propiamente circundaban la ciudad.

La separación física y cultural que este patrón de poblamiento pretendía fue más formal que real. Las demandas de la ciudad en alimentos, recursos y mano de obra pusieron a las poblaciones nativas en contacto permanente con los diversos grupos que habitaban la ciudad. Este hecho significó para los pobladores de los valles un entrenamiento permanente en el modelo de vida urbano-español sin tener que residir en la ciudad. En consecuencia, se generó una estrecha relación entre los habitantes de ciudad y los de los pueblos de indios que abarcó aspectos que fueron más allá de la mera relación de explotación de los españoles sobre los indios. Este aspecto ha sido poco trabajado en la historiografía limeña, que suele estudiar la historia de la ciudad y de los pueblos de indios de su comarca de manera separada. En este trabajo se busca más bien mostrar la interdependencia y complementariedad que se forjó entre ambos espacios, lo que permite afirmar que la ciudad y los pueblos de indios de su comarca constituyeron un espacio integrado en el que ambos cumplían funciones diferenciadas pero complementarias. Interesa, asimismo, destacar la activa participación de la población indígena local en la construcción de este espacio a partir del análisis de la manera cómo respondió a los cambios impuestos por el establecimiento de la capital del virreinato.

El trabajo está dividido en cinco acápites. El primero presenta las características más importantes de Lima como capital del virreinato, subrayando su carácter multiétnico y el diverso tipo de actividades que tenían lugar en la ciudad. El segundo muestra el proceso de concentración de los grupos étnicos del Rímac y el Chillón en pueblos al estilo español así como los problemas que este proceso suscitó para estas poblaciones. El tercero se ocupa de las dificultades que surgen entre la población de la ciudad y los pueblos de indios debido al control de la tierra y el agua. El cuarto trata sobre las necesidades de la ciudad en productos y mano de obra y la respuesta de la población indígena local a estas demandas. El último acápite muestra el continuo movimiento de hombres, productos, conocimientos

[4] En la práctica, Lima fue una ciudad multiétnica. La necesidad de mano de obra barata obligó a que se permitiera a los indios que llegaban desde diversos lugares del virreinato establecerse de manera permanente en la ciudad.

e ideas que hicieron de Lima y los pueblos de indios de su comarca un espacio integrado.

La capital en los valles

Lima fue fundada expresamente para servir de capital a un vasto y rico territorio colonial. Como tal fue la residencia del virrey, la burocracia colonial y los «notables» del virreinato. Lima era además sede arzobispal y contaba con conventos y monasterios de las principales órdenes religiosas. Esta circunstancia hacía que en Lima se concentrase buena parte del clero secular y regular del virreinato. La Real Audiencia —máximo tribunal de justicia del virreinato— tenía su sede en la ciudad, lo que dio pie al establecimiento de numerosos personajes vinculados con las causas judiciales como abogados, escribanos y notarios. En lo cultural, Lima concentró las entidades educativas de mayor prestigio del virreinato: la universidad de San Marcos y los colegios mayores de los jesuitas, así como también diversos colegios menores. Entre estos últimos el «Colegio del Príncipe» (1618) para hijos de curacas, ubicado en el pueblo del Cercado y regentado por los jesuitas. Existían además las escuelas públicas donde se enseñaba a los niños a leer, escribir y contar[5].

Además de centro administrativo, religioso, judicial y cultural, la ciudad era también el mayor centro comercial y el gran centro financiero del virreinato. Gracias al monopolio comercial que ejercía España en sus colonias, Lima era el centro distribuidor de la ruta que partía de Sevilla (o Cádiz) y pasaba por Portobelo y Panamá para llegar al Callao. Los grandes comerciantes limeños controlaban a través del Tribunal del Consulado (1613) el comercio importador y exportador trasatlántico. Su poder se basaba en su capacidad financiera y en su calidad de principales contribuyentes a las cajas fiscales. Los grandes comerciantes de Lima controlaban la producción minera, agropecuaria y obrajera de manera indirecta como proveedores de dinero, mercaderías, materia prima e insumos[6]. La ciudad albergó también una serie de actividades económicas secundarias: la industria artesanal, los servicios y el pequeño comercio[7]. La ciudad ofrecía trabajo principalmente en el sector servicios dado que sus actividades transformativas tuvieron un desarrollo inestable y de magnitudes medianas, aun así, fueron una alternativa muy importante para la población limeña tanto estable como eventual[8].

---

[5] En las primeras décadas del siglo XVII existían en Lima 28 de estas escuelas. Ver Salinas y Córdova (1957: 257).

[6] Suárez (2001); Mazzeo (2010).

[7] Murúa (1946: 376-377); Quiroz Chueca (2008).

[8] Quiroz Chueca (2008).

En relación con el abastecimiento de alimentos y dulces Lima se encontraba muy bien dotada; tenía 250 pulperías y tabernas en las que se vendía pan y vino, y más de veinte bodegones donde se preparaba de comer de acuerdo al pedido del cliente. Así como una pescadería pública, dos carnicerías y dos rastros. Para la venta de dulces existían en la ciudad dieciocho tiendas de confiteros y más de catorce casas donde se vendía chocolate a todas horas[9]. Bajo el amplio término servicio también se puede incluir una serie de oficios manuales, por lo regular, de escasa recompensa económica, tales como comercio al menudeo, carga de bultos, arrieraje, pesca, limpieza, crianza de bebés (incluida la lactancia) y las diversas labores domésticas.

La concentración de actividades de diverso tipo en la ciudad de Lima la convirtieron en un lugar privilegiado para el establecimiento de diverso tipo de pobladores. La ciudad ofrecía a los miembros de la élite la posibilidad de ser parte de la corte virreinal mientras que a los miembros de los otros sectores las oportunidades que les ofrecía estaban principalmente circunscritas al campo económico. En particular en el caso de la población indígena, aquellos pertenecientes a los sectores de la élite llegaban a la ciudad para seguir pleitos en la Real Audiencia, aprender el castellano y rudimentos de la legislación civil y eclesiástica con notarios y curas o estudiar en el Colegio del Príncipe[10], los miembros de este grupo menos favorecidos llegaban para aprender algún oficio y establecerse como dueños de tiendas en la ciudad; mientras que los indios del común llegaban principalmente atraídos por las posibilidades de trabajo que brindaba la ciudad[11]. La vinculación con la sociedad colonial a través de instituciones de la Iglesia como las cofradías era un aliciente adicional para establecerse en la ciudad.

De ahí que la ciudad conformada en un principio por escasas decenas de vecinos españoles y de un número pequeño de población originaria del lugar, en poco tiempo se convirtió en lugar de residencia de indios provenientes de otras regiones, así como también de españoles, negros y europeos venidos de otras regiones del Perú, América y Europa[12].

---

[9] Salinas y Córdova (1957: 255-257).

[10] Vergara Ormeño (2007: 87-90); Alaperrine-Bouyer (2007).

[11] Vergara Ormeño (2012).

[12] De acuerdo con una estimación del arzobispado limeño en 1619 la población limeña ascendía a 24.265 habitantes, de los cuales el 40% eran españoles y mestizos, 49,44% era población negra, el 4,76% eran mulatos y el 5,8% indios. Ver Bowser (1977: 410-411). Para finales del siglo XVIII, en base a la información del censo efectuado por el virrey Gil de Taboada y Lemos en 1790, la ciudad había alcanzado una población de 49.443 habitantes de los cuales 47,4% eran españoles y mestizos, el 21,1% eran mulatos, zambos y chinos, el 18,1% era población negra, el 7,9% eran indios y el 5,2% quinterones y quarterones. Ver Pérez Cantó (1982: 390).

Pueblos de indios de la comarca limeña

Antes del establecimiento de los españoles en el área, la conquista inca ya había iniciado un proceso de cambios en la región. La población se encontraba organizada en curacazgos, siendo el de mayor población el de Sulco, ubicado en el valle del Rímac. Al igual que en otros lugares de la costa, la producción de alimentos estaba a cargo de los agricultores y los pescadores, pero solo los primeros trabajaban las tierras. Los pescadores tenían el control de playas y abastecían al grupo de productos marinos y obtenían productos agrícolas a través del intercambio con los agricultores. Luego de la conquista inca algunos curacazgos, como el Límac, pasaron a tener jefes étnicos colocados por los incas[13]. En general, todos los curacazgos tuvieron que destinar parte de su población a satisfacer las demandas en mano de obra impuestas por los incas. En cuanto a la posesión de los recursos valiosos, los cacicazgos mantuvieron el control y la división de las tierras entre las que poseían los jefes étnicos, las que estaban destinadas al culto y a la población del común pero la frontera agrícola fue ampliada para incluir en la división tierras destinadas al Inca y al sol[14]. Estos cambios si bien importantes, no fueron de la magnitud de los originados por la presencia de los españoles en los valles luego de la fundación de la ciudad, y especialmente por el establecimiento de las reducciones (Figura 1).

La creación de pueblos al estilo español como lugares de residencia para la población indígena fue una medida considerada de primera importancia para la corona por lo que fue señalada como prioritaria en las instrucciones dadas a los virreyes al crearse los virreinatos de México y del Perú. En el caso peruano, las reducciones no habían podido ponerse en práctica debido a los problemas políticos por los que atravesó el virreinato peruano en las primeras décadas luego de su fundación. En 1555 al nombrar a Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete (1556-1560), como virrey del Perú la corona volvió a insistir en la necesidad de congregar a la población indígena en pueblos. El virrey, convencido de la necesidad de la medida, convirtió esta tarea en uno de los puntos centrales de su política con respecto a la población indígena. Un año después de su llegada al Perú, el virrey decidió emprender la tarea empezando con los indios del valle del Rímac, donde estaba ubicada la ciudad. La población indígena de los curacazgos del Límac, Guadca y Malanca fueron reubicados a una legua de la ciudad, en el valle de La Magdalena formado por uno de los brazos que sale del río Rímac[15]. En ese lugar se había

[13] Los valles del Rímac y Lurín pasaron a formar parte de la provincia de Ichma bajo el control del curaca de Pachacamac. Ver Rostworowski de Diez Canseco (1978).

[14] Rostworowski de Diez Canseco (1978).

[15] Málaga Medina (1974: 152); Vergara Ormeño (1990b: 313).

construido un pueblo de acuerdo con el patrón español que recibió el nombre de María Magdalena de Chacalea, pero fue más conocido como La Magdalena[16].

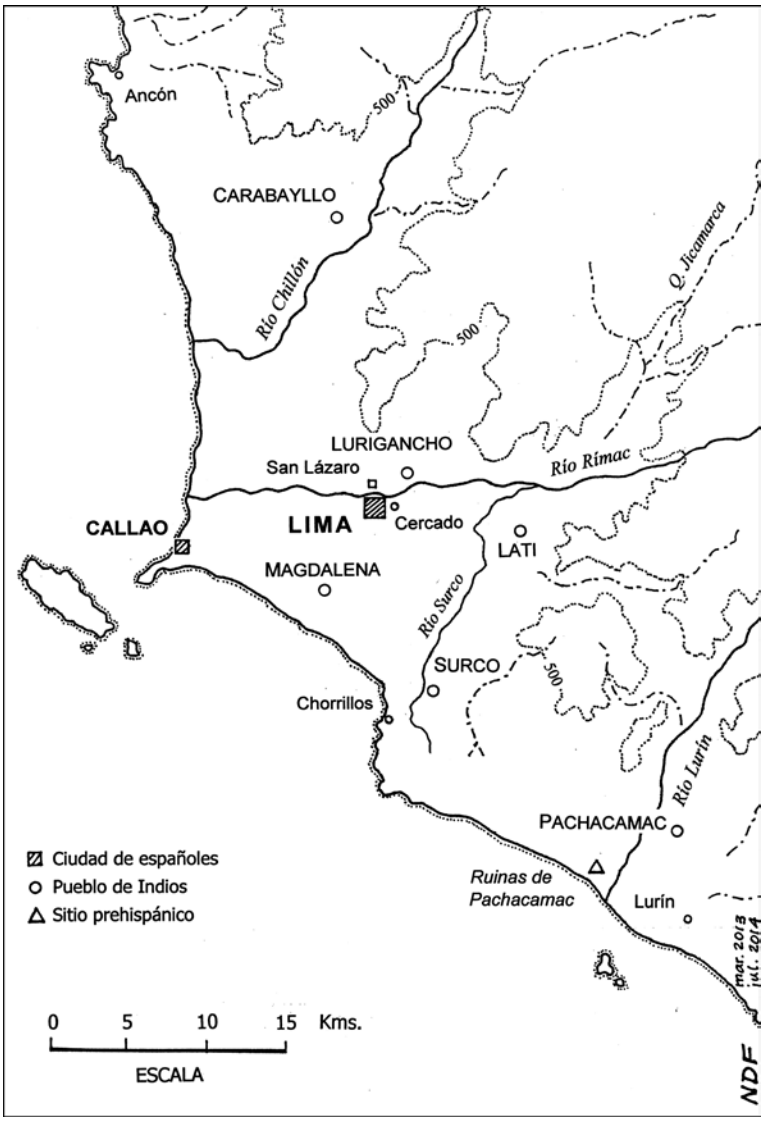

Figura 1. Lima y los pueblos de indios de su comarca.

[16] En 1559, Hurtado de Mendoza decidió extender la política de reducciones a todo el virreinato pero sin mayor éxito. A pesar del interés del virrey, la visita se llevó a la práctica solo dos años después creándose pueblos de indios únicamente en los alrededores de las ciudades de Lima y el Cuzco. En el Cuzco se fundaron cuatro reducciones donde fueron distribuidos alrededor de 20 000 indios. Ver Málaga Medina (1974); Cárdenas Ayaipoma (1980).

El licenciado Lope García de Castro (1564-1569), sucesor del marqués de Cañete, decidió ampliar la política de reducciones a todo el virreinato sirviéndose de los corregidores de naturales que había instaurado. En el caso de la ciudad de Lima, dio las disposiciones para la construcción de un pueblo donde debía reducirse a los indios que vivían en la ciudad como los que llegaban a cumplir con su mita[17]. En 1568 se destinaron las tierras de Cacahuasi para la construcción del pueblo. El licenciado Castro fue reemplazado por el virrey Toledo (1569-1581) antes de que el pueblo quedara terminado[18]. El nuevo virrey consideró lo realizado por su antecesor como un primer paso importante pero incompleto porque los indios continuaban aún muy dispersos. El virrey era de la opinión que debía realizarse una visita general al virreinato que incluyera la reducción de los indios en los pueblos ya creados o estableciendo unos nuevos de acuerdo con las necesidades y el tamaño de la población indígena de cada territorio[19].

En el caso de la comarca limeña, el virrey actúo de acuerdo con lo señalado. En 1571 comisionó a Alonso Manuel de Anaya para que visitara los valles de Lima y redujera a los indios que continuaban viviendo dispersos. Como resultado de la visita, la población indígena de la comarca limeña fue reubicada en cinco pueblos: además de La Magdalena, se crearon los pueblos de Santiago de Surco, San Pedro de Carabayllo, Santa Cruz de Lati y San Juan Bautista de Lurigancho (Cuadro 1).

	Santa María Magdalena	Santiago de Surco	San Pedro de Carabayllo	Santa Cruz de Lati	San Juan Bautista de Lurigancho
Fundación	1557	c. 1571	c. 1571	c. 1571	c. 1571
Valle	Rímac	Rímac	Chillón	Rímac	Rímac
Curacazgos	Límac Malanca Guadca Guala Amancaes Limagni	Cacla Ydcay Centaulli Comuco Chamac Calagualca Cunchan Falana	Carabayllo Colli Sevillay Comas Chuquitanta Guancayo Sutca Maca	Lati Sotochube Puruchuco Caraguay	Rurigancho Guanchohuaylas Tantacaxa

Cuadro 1. Pueblos de los valles de Lima. Fuente: Rostworowski de Diez Canseco (1978; 1989); Vergara Ormeño (1999).

[17] La ciudad recibía indios procedentes de la costa y de la sierra que llegaban a cumplir con la mita de la plaza. Un número considerable de ellos terminaba quedándose a vivir en la ciudad.

[18] El virrey Toledo inauguró oficialmente el pueblo en julio de 1571 dándole el nombre de Santiago del Cercado.

[19] Lohmann Villena (2001: 120-121); Vergara Ormeño (1990b: 313-314; 1990a: 27-30).

La política de reducciones en valles limeños fue sustentada con variados argumentos entre los más importantes que los indios aprenderían a vivir con orden y doctrina. Otras razones no señaladas abiertamente pero ampliamente demostradas por los que han trabajado el tema, tanto para Lima como para otras regiones, son el que la concentración de la población facilitaba el control de la mano de obra indígena, el cobro del tributo y el acceso a las tierras y recursos que los indios poseían.

La fuerte caída demográfica de la población indígena del área hizo que la mayor parte de los pueblos estuvieran conformados por indios procedentes de diferentes curacazgos ubicados a lo largo de las acequias que salían de los ríos Rímac y Chillón. Los Sulco debido al tamaño de su población fue el único grupo reducido en Santiago de Surco, los ayllos Caclla, Ydcay, Centaulli, Cunchan, Comuco, Chamac, Calagualca y Falana en los que estaba dividida la población pasaron a convertirse en barrios del nuevo pueblo[20].

En sus nuevos asentamientos los indios recibieron tierras para su sustento y para el pago del tributo, tal como las ordenanzas de indios disponían[21]. En 1603 don García Tantachumbi, cacique del ayllo Ydcay reducido en el pueblo de Surco, recordaba cómo se había dado ese proceso:

> Ydca[y], que fue uno de los quatro o cinco pueblos de los que se redujeron en el dicho pueblo de Surco en tiempo del virrey don Francisco de Toledo aunque este testigo y su parcialidad estaba antes en el dicho pueblo de Surco, donde bibian y don Diego Taulli y don Francisco Tanta Chimbi tio del que ahora es caçique principal que ambos heran caçiques del dicho pueblo de Surco les repartieron solares a todas las parçialidad[es], a cada parcialidad de por sí[22].

Domingo Guanpone, indio de 60 años de edad, también presente cuando se llevó a cabo la reducción de Surco señaló que:

---

[20] Rostworowski señala que antes de la llegada de los españoles, los cuatro primeros ayllos habrían conformado los pueblos en que se encontraba dividido el asentamiento principal de los Sulco. Los otros ayllos mencionados habrían sido parcialidades situadas fuera del núcleo principal. Ver Rostworowski de Diez Canseco (1978: 57-58).

[21] Libro segundo de las ordenanzas de indios, título séptimo de los bienes de comunidad y cuenta que de ellos se ha de tener, en Ballesteros (1752: ff. 140r-141v).

[22] Autos seguidos por Domingo Yucana, indio del pueblo de Santiago de Surco, y de la parcialidad de don García Yanchichumbi, contra Martín Pacal e Inés Nacay, su mujer, indios de la parcialidad del Gobernador don Francisco Tanta Chumbi, sobre la propiedad de cierto solar en el pueblo de Surco, en cuya posesión fue amparado el dicho Domingo Yucana (en adelante Autos seguidos por Domingo Yucana), 1603, Archivo General de la Nación, Lima (en adelante AGN), Derecho Indígena y Encomiendas (en adelante DIE), leg. 4, c. 47, f. 13v.

> [...] en tiempo del virrey don Francisco de Toledo se redujeron por su mandado quatro pueblos al dicho pueblo de Surco que se llamavan Calca [enmendado: Çalça], y otro Ydcay, y otro Çentaulli y el otro [testado: Chim] Michami Yauli [?], a todos los quales dichos [añadido: pueblos] don Diego Centaulli gobernador del dicho pueblo les repartió solares para que hiçiesen casas cada parcialidad que heran los de un pueblo de por sí[23].

Esta información muestra el papel central que jugaron los caciques en el proceso de la reducción, además de tener a su cargo el traslado de la población al nuevo pueblo fueron los encargados de repartir las tierras y los solares a todos los ayllos de acuerdo con el tamaño de su población.

El reparto de tierras, sin embargo, no fue bien recibido por las poblaciones indígenas de los valles limeños. Los indios consideraron que las tierras que les habían sido repartidas eran insuficientes y de calidad inferior a las que habían poseído anteriormente. El problema era aún más grave porque las tierras que les fueron repartidas se encontraban alejadas de las acequias que permitían hacerlas productivas[24]. Para poder irrigar sus tierras dependían de la buena voluntad de los hacendados en cuyas tierras estaban situadas ahora las bocatomas de las acequias. Esta situación otorgó a los hacendados un gran poder sobre los otros grupos asentados en los valles, especialmente sobre la población indígena local. Esta situación, en parte, hizo que los nuevos pueblos no fueran aceptados fácilmente. Por lo general, se tuvo que obligar a la población a permanecer en ellos, muchas veces utilizando la violencia.

Por otro lado, la política de reducciones no respetó la especialización económica de las poblaciones de la costa. Los artesanos y pescadores en esta región no poseían tierras. El trabajo de la tierra era una actividad en manos únicamente de los agricultores. La administración colonial no tomó esta realidad en cuenta al reducir a los indios costeños a pueblos. Los diversos grupos sin excepción recibieron tierras que debían trabajar tanto para su mantenimiento como para el pago del tributo. Las poblaciones locales, especialmente los no agricultores, rechazaron el traslado a los nuevos pueblos. Para estos grupos el cambio iba más allá de la reubicación

---

[23] Autos seguidos por Domingo Yucana, 1603, AGN, DIE, leg. 4, c. 47, f. 8r.

[24] Visita a la acequia principal del valle de Surco. Contiene la relación de los riegos que corresponden a cada chacra y sus respectivos propietarios, 1686, AGN, Juzgado de Aguas (en adelante JA), C3.3.3.32; Visita al valle de Surco, jurisdicción de la ciudad de Lima, practicada el 12 de julio de 1785. Corre inserto informe de la dirección de Temporalidades relativo a las haciendas Chacarilla del Estanque, Villa y San Juan, primitivos dueños, dotaciones de agua y transferencias de tierras de riego concedidas por la comunidad de indios, 1785, AGN, JA, C3.3.10.22; Davies (1974); Ramírez (1991).

en otras tierras, suponía el tener que dedicarse a un tipo de actividad que les era totalmente ajena así como a la modificación de sus patrones culturales. El caso de los Limagni ilustra esta situación. Este grupo había vivido dedicado a la pesca en las playas del Callao, durante el gobierno del virrey Toledo fue reducido en el pueblo de La Magdalena repartiéndoseles tierras para que las trabajen y con lo producido hicieran frente al pago del tributo. Los Limagni rechazaron el traslado, alquilaron las tierras para poder hacer frente al pago del tributo y de esta manera poder continuar dedicados a la pesca. La solución, sin embargo, terminó desmembrando al grupo. Solo algunos de sus miembros regresaron al Callao, el resto prefirió abandonar la comarca limeña e instalarse en distintos puertos a lo largo de la costa[25].

Los que permanecieron en los pueblos no estaban necesariamente conformes. Las reducciones habían reubicado en un mismo espacio a poblaciones provenientes de diferentes curacazgos y, como era de esperarse, las relaciones entre estos grupos no eran muy pacíficas. La administración colonial había intentado evitar los enfrentamientos, emitiendo un cuerpo de leyes destinado a regular la formación de los pueblos y la convivencia de sus habitantes. Establecía la entrega de solares, tierras comunales y parcelas individuales para cada una de las poblaciones reducidas en los nuevos pueblos[26]. Los indios estarían agrupados por barrios de acuerdo a cada uno de los ayllos. Los problemas, sin embargo, surgían porque los antiguos poseedores de las tierras donde se había levantado el pueblo no estaban dispuestos a ceder sus derechos tan fácilmente. En el pueblo de San Pedro de Carabayllo, los Colli y los Guancayo disputaban tierras que ambos grupos reclamaban como suyas. Todavía más frecuentes eran los pleitos individuales por tierras, solares y agua que mostraban el descontento y el rechazo a tener que compartir bienes tradicionalmente suyos[27]. A pesar de las protestas y el rechazo a las reducciones la disminución tan grande de la población originaria de los valles limeños terminó facilitando la congregación de los indios en pueblos.

---

[25] El protector general de naturales en nombre del ayllo Limagni, reducido en el pueblo de la Magdalena, pide que el corregidor del partido informe la cantidad de tierras que la comunidad tiene junto al puerto del Callao, a quién se encuentran arrendadas, a qué precio y en qué se distribuye lo recaudado de ellas (en adelante El protector general de naturales en nombre del ayllo Limagni), 1643, Archivo Arzobispal de Lima, Lima (en adelante AAL), Causas Civiles, leg. 43, 18 fojas.

[26] En los títulos 7 y 9 del libro segundo de las ordenanzas de indios se encuentran las disposiciones sobre estas materias. Ver Ballesteros (1752).

[27] Autos seguidos por Domingo Yucana, 1603, AGN, DIE, leg. 4, c. 47, 26 fojas; Disputas por tierras entre los Colli y los Huancayo reducidos en el pueblo de San Juan de Lurigancho, 1615, Biblioteca Nacional del Perú, Lima (en adelante BNP), B1490.

Una convivencia difícil: la lucha por el control de la tierra y el agua

Uno de los primeros elementos de fricción entre la ciudad y los pueblos de indios fue el control sobre la tierra y el agua. La fundación de la ciudad obligó a dedicar la producción de los valles a la satisfacción de sus necesidades. La agricultura pasó a ocupar un papel considerable en la vida económica de la ciudad. Las huertas y sembríos ubicados en el interior de la ciudad solo llegaban a satisfacer parte de sus necesidades, principalmente en lo referente a frutas y hortalizas. Lima se abastecía principalmente de sus valles, en su mayoría dedicados al cultivo de productos de pan llevar[28]. De los valles llegaba a la ciudad trigo, maíz, olivo, azúcar, tubérculos, frutas y hortalizas producidos en las tierras que poseían los distintos pobladores de los valles, incluidas las comunidades.

La demanda creciente de productos para el abastecimiento de la ciudad motivó el interés de los españoles y otros grupos por poseer tierras en las zonas cercanas a la capital. Desde muy temprano, y a diferencia de lo sucedido en otras regiones, en los alrededores de Lima aparecieron propiedades rurales de distinto tamaño destinadas a la producción de alimentos para abastecer a la ciudad imponiéndose los cultivos del Viejo Mundo, principalmente el trigo, el olivo y la caña de azúcar[29]. Este proceso significó modificaciones sustantivas en los patrones de tenencia y uso de las tierras a lo largo de la primera centuria de asentamiento español en los valles limeños. Las tierras que pertenecieran a las poblaciones locales fueron ocupadas (por las buenas o por las malas) por advenedizos de diferentes procedencias[30]. En 1555 Gonzalo Taulichusco, cacique de los Límac, se quejaba al rey que desde la fundación de la ciudad se han trasladado muchos españoles a vivir al valle y los gobernadores les han repartido tierras para hacer sus chacras «[...] y es tanta cantidad que a nosotros nos a quedado muy poco según nosotros tenemos necesidad para nuestra sustentaçion y paga de los tributos que damos»[31]. En 1564,

---

[28] Anónimo (1965: 153-154); Salinas y Córdova (1957: 246-247); Lizárraga (1968: 48). Debido al continuo aumento de la población de la ciudad, a principios del siglo XVII los valles limeños ya no lograban cubrir la demanda. Ver Vergara Ormeño (1997a: 9-10).

[29] Lizárraga (1968: 48).

[30] La documentación muestra que los propietarios o arrendatarios de las tierras de los valles limeños no son solo indios del lugar y españoles de la élite sino que se trata de un grupo bastante heterogéneo que incluye por supuesto a los antes mencionados como a españoles con medianos ingresos, negros, castas e indios migrantes. Ver Expediente incompleto sobre los indios de Santiago de Surco. Incluye lista de labradores y el espacio de tierras que ocupan, 1653-1689, AGN, Donaciones Sueltas (en adelante DS), D4-1-1, 247 fojas. Lockhart (1982) y Charney (1986) también encuentran esta diversidad étnica entre los propietarios rurales de los valles limeños.

[31] Provanza hecha ante el señor licenciado Altamirano oidor de la Real Audiencia que reside en esta Ciudad de los Reyes alcalde de corte por pedimiento de don Gonzalo cacique deste valle

nueve años después, las quejas de don Gonzalo no habían sido atendidas. Más bien en una nueva carta al rey le hacía saber la difícil situación en la que se encontraba él y sus indios y le solicitaba que los exonerase del pago del tributo porque a su juicio ya habían dado bastante:

> [...] estoy despojado de la mayor parte de mis tierras las cuales me tienen usurpadas los españoles que aqui en esta çibdad residen la qual esta fundada en mi propia tierra y en recompensa de mis servicios y de las tierras que esta çibdad con su sitio me tiene tomada y los vezinos della con titulo del marques don Francisco Piçarro yo suplique a V. Al. me hiziere merced de perdonarme el tributo que soy obligado a dar dando bastante [...][32].

La usurpación tuvo lugar aunque las ordenanzas dadas para la creación de los nuevos pueblos señalaban que la población indígena no debía perder sus derechos sobre las tierras que habían poseído en sus antiguos asentamientos. En las instrucciones dadas por el virrey Toledo a los encargados de realizar la visita y reducción de los indios, se señalaba claramente «que a los indios que se reduxeren a otros pueblos, no se les tomen ni quiten las chácaras y tierras que tenían en los pueblos que despoblaren»[33]. En la mayoría de los casos, sin embargo, los indios no pudieron mantener la posesión sobre sus antiguas tierras. En particular, fueron perdiendo el control sobre sus mejores tierras. Esta situación se vio facilitada por el permanente descenso de su población[34]. Una idea de la magnitud de la caída demográfica en el área la proporciona don Gonzalo Taulichusco, cacique de los Límac, quien a mediados del siglo XVI señalaba que en 1535 cuando él y sus indios fueron encomendados al marqués Francisco Pizarro el curacazgo contaba

---

de Lima, 1555, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Lima 204, no. 22, f. 3r-3v. Las probanzas del curaca Gonzalo Taulichusco han sido publicadas por Rostworowski de Diez Canseco (1978) y su testamento ha sido publicado por Lohmann Villena (1984).

[32] Rostworowski de Diez Canseco (1978: 84, 85).

[33] Toledo (1924: 165). En Solórzano y Pereyra se vuelve a reiterar: «se debe considerar que quando los reducen o pasan de unos pueblos a otros uniéndolos y incorporándolos [...] retienen todos los derechos, tierras y privilegios que se les avían concedido para el primer municipio [...]». Ver Solórzano y Pereyra (1703: 109).

[34] La pérdida de derechos sobre sus antiguas tierras no afectó únicamente a los indios originarios de los valles limeños. Aquellas poblaciones cuyos pueblos se encontraban en zonas distantes pero que tradicionalmente habían tenido tierras en la región perdieron el derecho sobre ellas. Los yauyos, por ejemplo, habían poseído tierras en el valle del Rímac que habían logrado mantener en su poder luego de la fundación de la ciudad. Pero al darse las reducciones, aun cuando la legislación emitida al respecto protegía su derecho sobre sus antiguas propiedades, las tierras les fueron usurpadas vendiéndolas sin su consentimiento. Ver Testimonio dado por Blas Hernández, escribano público y de cabildo, sobre remate de asiento, solares y rancherías de los indios yauyos hecho por Diego de Porras, 1568, BNP, A437, f. 8v.

con 300 tributarios mientras que para ese momento, alrededor de 15 años más tarde, la población total del cacicazgo era solo de 250 personas[35].

La disminución de la población y la política de reducciones puso en manos de la corona gran cantidad de tierras propiedad de los indios de los valles limeños. Estas tierras pasaron a manos de españoles influyentes que gracias a su relación con autoridades coloniales lograron acceder a las mejores tierras de la comarca limeña. En las décadas siguientes fueron ampliando sus propiedades a costa de las tierras de los indios alegando que estos tenían un mayor número de tierras que las que necesitaban para su sustento. La población local no se quedó de brazos cruzados y presentó ante la Real Audiencia una serie de peticiones donde reclamaban la devolución de sus tierras.

En 1593 funcionarios coloniales fueron encargados de formalizar el acceso a la propiedad de la tierra en la comarca limeña. Este proceso, conocido como composición de tierras, debía servir para que aquellos que no poseían títulos de propiedad sobre sus tierras pudiesen adquirirlos mediante un pago a la corona, siempre y cuando pudiesen demostrar que las tierras que ocupaban no les habían sido usurpadas a los indios[36]. Este proceso, por lo tanto, debía poner fin al problema de la propiedad de la tierra en la comarca limeña. La población indígena local, por su parte, confiaba en que la composición de tierras los confirme como los propietarios de las tierras y les permita recuperar las que ilegalmente les habían sido tomadas. Pero esto no fue lo que sucedió, más bien, es durante este periodo que muchos de los que habían extendido sus propiedades a costa de las tierras de los indios consiguieron legalizar su situación. Este resultado significó una gran desilusión para la población indígena local y una pérdida de confianza en el sistema, como puede verse en el caso de la población de Surco. El pueblo había sido creado durante el gobierno del virrey Toledo, la población que pasó a residir en él fue autorizada a mantener la posesión de las tierras que tenían en otras partes del valle. Las tierras que poseían en el área conocida como Villa eran especialmente valiosas porque allí cultivaban maíz y trigo que vendían en el mercado limeño. Poco tiempo después de la creación del pueblo, la Compañía de Jesús recibió tierras en la misma zona dando origen a la hacienda Villa[37]. Los jesuitas destinaron las tierras a la producción de caña de azúcar, producto que requería de grandes cantidades de agua para la

---

[35] Libertad de los indios, su doctrina, buen tratamiento y modo de encomendarlos, 1512-1679, AGI, Patronato S.6, leg. 231.

[36] Mellafe (1965).

[37] En el valle de Surco se ubicaron importantes haciendas jesuitas. Además de Villa tenían San Juan dedicada como la anterior a la producción de caña de azúcar.

elaboración del azúcar. En los valles limeños el agua era repartida en razón del número de fanegadas de tierra que la propiedad poseía[38]. Era necesario, por lo tanto, un número de tierras bastante extenso para obtener el agua necesaria para la producción de la hacienda. Los jesuitas ofrecieron a los indios de Surco cambiar las tierras que poseían en la zona de Surco por las que los indios tenían en Villa. Al poco tiempo de efectuado el trueque los indios señalaron que las tierras eran de inferior calidad y exigieron la devolución de sus tierras, los jesuitas se negaron. Los indios les siguieron un juicio ante la Real Audiencia logrando obtener un fallo favorable pero las tierras no volvieron a su poder. Al iniciarse la composición de tierras los indios de Surco pensaron que el licenciado Francisco Coello, alcalde del crimen de la Real Audiencia y encargado de la visita y composición de tierras en la comarca limeña, haría cumplir el fallo. Entre los que pensaban que el momento de recuperar sus tierras había llegado se encontraba doña Francisca Chani, india principal del pueblo. Al momento de la visita Francisca entregó al licenciado Coello los documentos que mostraban su derecho sobre las tierras de Villa, pero Coello no le entregó los títulos. Por el contrario señaló que «en recompensa del derecho que tiene a parte de las dichas tierras de Villa en conformidad de un mandamiento de la Real Audiencia» le entregaba 14 fanegadas de tierras en el valle de Surco, igual como había hecho con los otros indios[39]. La posibilidad de recuperar sus tierras, que Francisca y otros indios vieron al iniciarse la visita y titulación de las tierras en el valle, no existía. Más bien como señaló Francisca en su testamento en 1596 «es engaño manifiesto como es notorio entre todos los españoles y naturales que lo han visto»[40].

Como se ha señalado líneas arriba, la disminución de la población indígena en los pueblos comarcanos era una realidad y en muchas ocasiones los indios no podían impedir que terceros ocuparan sus tierras. Una alternativa para lograr protegerlas fue alquilar las tierras que no estaban trabajando. En 1596, Francisco Chumbimaycha, indio del ayllo Guadca reducido en La Magdalena, señalaba en su testamento que tenía alquiladas parte de sus tierras. En el valle de La Magdalena, en la zona conocida como Cantayto, le había alquilado al español Marco Antonio dos fanegadas para la siembra de maíz. Y, en el valle de Guadca, le había alquilado al griego Francisco Díaz una fanega de sembradura de maíz en la zona conocida

[38] Domínguez (1988).

[39] Copia simple en que se da razón de las tierras repartidas a los indios del pueblo de Surco en la visita que hizo en 1595 don Francisco Coello alcalde de corte, 1595, AGN, DIE, leg. 36, c. 721, f. 1v.

[40] Charney (1986: 99).

como Calabaya y una fanega y media en Chatcoma[41]. Esta forma de proteger las tierras se mantuvo a través del tiempo. En el siglo XVIII, los indios del mismo pueblo alquilaban tierras de diversa extensión a don Juan Ortiz de Foronda, dueño de la hacienda Maranga y Maranguilla, quien entre los años 1776 y 1782 pagó puntualmente al cacique gobernador don Eusebio Casamusa y Santillán por el alquiler de las tierras[42]. La proximidad de la ciudad permitía a los indios de La Magdalena acudir ante las autoridades para asegurar ante el notario que el pago por el alquiler de las tierras sería efectuado como efectivamente sucedió.

El control del agua fue otra de las causas de fricción entre los habitantes de la ciudad y la población residente en los pueblos. Los grandes hacendados acapararon el agua y utilizaron el control que tenían sobre las bocatomas como instrumento de presión para obligar a los indios a que les alquilaran o vendieran el «excedente» de tierras que poseían, ampliando de esta manera el tamaño de sus propiedades. En 1686, el cacique de Surco Juan Tantachumbi señalaba que la falta de agua era la causa principal de que los indios abandonaran el pueblo:

> cada día se ban ausentando las familias de manera que si no se pone remedio quedará todo desierto y la causa es la falta de agua que no solo se carece de ella las sementeras sino los ganados[43].

La pérdida de recursos como la tierra y el agua dio origen a un continuo despoblamiento de los pueblos debido a que la población indígena local optó por migrar hacia otras regiones[44]. Esta situación tenía consecuencias graves para la estabilidad de los pueblos y la permanencia en el poder de las autoridades indígenas, cuya capacidad de organizar a su población para la entrega del tributo y la mita se veía seriamente limitada. Por otro lado, la presencia de la ciudad atrajo migrantes

---

[41] Charney (1986: 94-95).

[42] Contratos de arrendamiento de tierras hecho por don Eusebio Casamusa y Santillán, cacique gobernador del pueblo de la Magdalena, en nombre de sus sujetos a don Juan Ortiz de Foronda dueño de la hacienda Maranga y Maranguilla entre los años 1776-1782, AGN, Protocolos Notariales (en adelante PN), no. 731, ff. 545r, 608r-608v, 744v-745r, 797v; PN, no. 732, ff. 274v, 330r, 338r, 339r, 357r, 580r; PN, no. 733, ff. 270v, 420r, 513v, 533r, 576v; PN, no. 734, ff. 146r-147r.

[43] Visita a la acequia principal del valle de Surco, 1686, AGN, JA, C3.3.3.32, f. 45r-45v.

[44] En diversos documentos, principalmente juicios, se puede encontrar referencias y quejas de los caciques en las que se señala que la población indígena local se había trasladado hacia otras regiones debido a la pérdida de sus tierras. El cacique Taulichusco hizo referencia a esta situación en su pedido para que se le conceda la rebaja del tributo. Ver Rostworowski de Diez Canseco (1978). Asimismo, en los testimonios presentados por los Limagni se hace referencia a la reubicación de miembros de este grupo en otros lugares. Ver El protector general de naturales en nombre del ayllo Limagni, 1643, AAL, Causas Civiles, leg. 43, 18 fojas.

de diversa procedencia interesados en producir para abastecer a la ciudad, lo que elevó el precio de las tierras. Los casos de los indios de La Magdalena y Surco, antes mencionados, muestran que la población indígena local era consciente del valor comercial que habían adquirido sus tierras y echaron mano de los recursos legales a su alcance para tratar de recuperarlas, aunque en la mayoría de los casos sin mayor éxito.

Dependencia y complementariedad: el abastecimiento de productos y mano de obra

La población indígena local al igual que los españoles y otros grupos afincados en los valles destinaron sus chacras al cultivo de productos de Castilla y a la crianza de ganado ovino y de aves de corral participando activamente en el abastecimiento del mercado limeño[45]. Un producto de alta demanda en las plazas de la ciudad era el trigo por ser parte esencial de la dieta española. En las primeras décadas del siglo XVII, el consumo de la ciudad ascendía a un promedio anual de 240 000 fanegas de trigo siendo producidas en los valles entre 80 000 y 100 000 fanegadas en años normales[46]. Los pueblos de la comarca limeña destinaron parte de sus tierras al cultivo de ese cereal. En el pueblo de Lati, los grupos étnicos allí reunidos habían optado por la producción de trigo, especialmente los Porocucha (Puruchuco) y los Lati que sembraban el grano en las tierras de comunidad[47]. Al igual que en los otros pueblos, los indios de Lati tuvieron que organizar la producción de sus tierras de manera que pudiesen continuar cultivando los productos propios de su dieta así como los traídos por los españoles.

Los productos de la tierra, especialmente la gran variedad de frutas de la región: lúcumas, pacaes, guayabas fueron rápidamente asimilados a la dieta española. Su éxito motivó su comercialización en las plazas de la ciudad[48]. El cultivo del maíz, producto tradicional de gran importancia para la población indígena,

[45] Anónimo (1965: 153-154); Salinas y Córdova (1957: 246-247).

[46] La diferencia se completaba con la producción de otros valles de la costa central desde Barranca por el norte hasta Cañete por el sur. Ver Vergara Ormeño (1997a: 8).

[47] Recaudos tocantes al repartimiento de Lati, 1584-1588, BNP, A164, f. 4; Cobo (1943: 26-27).

[48] Este éxito llevó a varios indios a dedicar la mayor extensión de tierras posible al cultivo de frutas. Es el caso de Andrés Canchohaique, indio del pueblo de Surco, quien en las seis fanegas de su chacra cultivaba lucumares, pacayales y guayabales. Ver Testimonio del testamento que Andrés Canchohaique, indio del pueblo de Surco y oriundo de la parcialidad de Callha otorgó el 9 de marzo de 1686 ante Esteban Callha, escribano del cabildo de Surco, 1686, AGN, DIE, leg. 10, c. 151, 3 fojas; Vergara Ormeño (1999: 44).

siguió siendo importante en la región[49]. De acuerdo con la información que proporciona Salinas y Córdova, el consumo de maíz en la ciudad era de 25 000 fanegadas anuales siendo producidos en los valles limeños de 10 000 a 15 000[50]. En comparación con el consumo de trigo era menor, aunque no lo suficiente como para que el maíz no tuviese una alta rentabilidad en el mercado limeño. Esto se explica por las diversas formas en que podía ser consumido: en mazorca que era la forma de consumo tradicionalmente indígena, como harina para la fabricación de pan de uso extendido a partir de la llegada de los españoles y como bebida también de innegable tradición indígena. Las dos primeras fueron de consumo mayoritariamente indígena, mientras que la última llegó a extenderse ampliamente entre los sectores populares de la ciudad y su comarca[51]. La producción de la chicha es una de las actividades que muestran más claramente la influencia de la ciudad y las actividades mercantiles en la población indígena local. La venta de la chicha se convirtió en un negocio rentable que tanto en los pueblos como en la ciudad estaba en manos de mujeres indígenas[52]. En el pueblo de Surco doña Francisca Chani, india principal, se encargaba de la venta del producto al parecer con bastante éxito porque sus clientes no solo atravesaban las fronteras del pueblo sino que en algunos casos procedían de la ciudad. Lo mismo se puede afirmar en el caso de doña María Guaccha, india principal del pueblo de Carabayllo[53]. En la ciudad la chicha se vendía en plazas, tiendas y chicherías. Muchas indias migrantes con algún tiempo de residencia en Lima se dedicaban a preparar chicha que vendían junto con maíz y otros productos que sus parejas se encargaban de conseguir en los valles de la ciudad[54].

Los productos marinos también fueron de gran demanda lo que hacía de la pesca una actividad bastante rentable. El elevado consumo y comercio del pescado y los mariscos en aquel tiempo puede entenderse fácilmente si se tiene en cuenta la cantidad de días que la Iglesia prohibía el consumo de carnes rojas. Esta disposición convertía a los productos marinos en alimento obligado durante estas fechas.

---

[49] Lewin (1958: 53).

[50] Salinas y Córdova (1957: 246-247).

[51] «Para sus sacrificios solemnes, como ya se ha dicho, hacían pan de maíz, que llaman zancu, y para su comer, no de ordinario sino de cuando en cuando, por vía de regalo, hacían el mismo pan que llaman huminta, diferenciábase en los nombres, no porque el pan fuese diferente, sino porque el uno era para sacrificios y el otro para su comer simple [...]». Ver Garcilazo de la Vega (2009[1609]: 416).

[52] Durante el siglo XVII el valor del cántaro de chicha era de ocho reales.

[53] Charney (1986: 96, 111).

[54] Vergara Ormeño (1997b: 151-152).

En los mercados limeños podía encontrarse una gran variedad de pescado y mariscos que eran llevados principalmente desde el Callao y la pescadería de Surco[55]. En 1613 el pescador chalaco Cristóbal Martín señalaba que «va y viene con pescado a esta ciudad y esto tiene por trato»[56]. Por ser una actividad rentable y con posibilidades de trabajo gente de todos los grupos étnicos estaba dedicada a esta labor, algunos como empresarios y otros como simples pescadores. Baltasar de los Reyes, exitoso empresario español, residía en Surco. Su centro de operaciones era el puerto del pueblo (más tarde conocido como Chorrillos) donde tenía trabajando a 20 indios trujillanos encargados de las labores de pesca y traslado del pescado a la ciudad[57]. El hecho que Reyes haya tenido que contratar pescadores trujillanos se explica porque la población de Surco dedicada de manera tradicional a la pesca continuaba dedicada a esa labor, la demanda de pescado existente les permitía tener cierta independencia económica por lo que continuaron residiendo en Chorrillos y dedicados de manera permanente a la pesca.

Hacia fines del siglo XVIII la población de la ciudad había aumentado considerablemente. Esta situación hizo más atractivo para diversos grupos de la sociedad limeña el dedicarse a abastecer de alimentos a la ciudad. Para la población de los sectores populares principalmente indígenas y castas, el negocio se encontraba en trabajar como regatones; es decir, como intermediarios entre los productores y los consumidores. En las plazas limeñas, los regatones vendían a un mayor precio los productos que habían adquirido en los valles cercanos a la ciudad. En realidad, desde el siglo XVII un amplio sector de la población limeña, no controlado por los hacendados y comerciantes, se encontraba dedicado a este negocio que contaba con la protección de las autoridades interesadas en asegurar de esta manera el abastecimiento de la ciudad[58].

La otra gran demanda de la ciudad sobre los pueblos de indios era de mano de obra barata. Durante el gobierno del virrey Toledo, se estableció la mita de plaza con el objetivo de abastecer de mano de obra para el trabajo de las chacras, huertas y casas de los vecinos de la ciudad. En el caso de Lima, de acuerdo con la distribución que se hizo en ese momento, el número de mitayos proveniente de los pueblos de la comarca limeña era de 156 (Cuadro 2).

---

[55] El abastecimiento se completaba con lo que se traía de los puertos del norte y sur del litoral. Ver Salinas y Córdova (1957: 251-252).

[56] Cook (1968: 374). Chalaco es el término utilizado para referirse a los habitantes del puerto del Callao.

[57] Cook (1968: 422).

[58] Quiroz Chueca (1997).

Curacazgo	Pueblo	Mitayos
Sulco	Surco	50
Límac	Magdalena	30
Malanca y Guadca	Magdalena	18
Lati y Caraguay	Lati	22
Carabayllo	Carabayllo	24
Rurigancho	Lurigancho	12

Cuadro 2. Procedencia de mitayos para la mita de plaza de Lima, c. 1629. Fuente: Cobo (1964: 319).

El número era insuficiente para cubrir la demanda por lo que se dispuso que indios de la sierra, y norte y sur de Lima contribuyeran con mitayos para el servicio de la ciudad[59]. Los mitayos eran repartidos por los alcaldes de la ciudad a los vecinos que los solicitaban, viéndose favorecidos en el reparto los que tenían labranzas en los valles. Los mitayos que venían de sitios más alejados se quedaban en el Cercado mientras que los que provenían de los pueblos de la comarca limeña continuaban viviendo en sus pueblos pero diariamente se dirigían a la ciudad o a las chacras, de acuerdo con el servicio que se encontraban prestando[60].

Para la tercera década del siglo XVII el número de mitayos había disminuido considerablemente. Era evidente que la demanda de mano de obra de la ciudad era imposible de satisfacer mediante la mita. Se intentaron dos soluciones: la primera, fue intensificar el comercio de negros, y la segunda, fue permitir que los que venían a servir como mitayos se quedaran como jornaleros. El trabajo como jornalero les resultaba atractivo debido a que el pago era más alto. De esta manera, los valles pasaron a poblarse de esclavos negros e indios forasteros contribuyendo a la diversidad étnica de la comarca limeña.

La población de los pueblos, por otro lado, debía ser obligada a cumplir con la mita de plaza, a diferencia del trabajo en las propiedades rurales al que asistía voluntariamente debido a que era mejor remunerado y podía compartir con el trabajo en sus chacras. En 1596 Juan Miguel, indio ladino natural de San Pedro de Carabayllo, trabajaba cinco días a la semana como jornalero en la chacra que Juan Iñiquez tenía en el valle, y los dos días restantes se dedicaba al cuidado de sus propias tierras. El pago que recibía no era nada despreciable, un peso de plata

[59] Cobo (1964: 319).

[60] Autos seguidos por Domingo Yucana, 1603, AGN, DIE, leg. 4, c. 47, f. 15.

diario cinco veces por semana. Además de casa, comida, tratamiento en caso de enfermedad y enseñanza de la doctrina[61].

Como se señaló líneas arriba, los forasteros que llegaban a los valles no eran necesariamente rechazados, la disminución de su población llevó a la población local a aceptar a los forasteros, tal vez como una estrategia para lograr la protección de sus tierras y poder hacer frente a las demandas de la ciudad. La visita al valle de Surquillo, realizada en 1647, muestra que de los 39 forasteros empadronados 8 estaban casados con indias del lugar[62]. Es decir, tenían derecho a acceder a los recursos de la comunidad. Esta situación asimismo muestra que los pueblos se convirtieron en centros de «mestizaje» de indios procedentes de diversas regiones.

Un espacio integrado: la ciudad y los pueblos de indios

La cercanía de Lima permitió a la población de los pueblos de indios de la comarca limeña un estrecho contacto con la ciudad. Hombres, mujeres y jóvenes solían trasladarse a menudo a Lima y desde la ciudad a los valles. La razón más frecuente fue económica. El abastecimiento de productos a la ciudad, era probablemente la actividad que movilizaba en mayor número y con mayor frecuencia a pobladores de la ciudad y los pueblos. Los productos que se vendían en las plazas de la ciudad eran llevados a vender a la ciudad por indios, españoles y mestizos que residían en los pueblos de la comarca limeña así como también por indios que vivían en la ciudad y que acudían a los valles para comprar los productos que luego sus mujeres se encargaban de vender en las plazas de la ciudad (Figura 2).

El ir y venir de población indígena desde los pueblos hacia la ciudad evidencia que la ciudad y los pueblos formaban una unidad desde el punto de vista económico y también social. Vicente Román, indio de Surco, solía ir a Lima para adquirir el vino que vendía en el pueblo. Cuando no tenía dinero pasaba primero por la casa de Juan de Ávila, prestamista español que vivía en San Lázaro, que le facilitaba el dinero para comprar las botijas de vino. El caso de Vicente no es excepcional, la presencia de los indios de los pueblos en la ciudad era tan frecuente que este tipo de relaciones de confianza podía llegar a establecerse. Otro caso similar es el de María Josefa Lanag, residente también en Surco. María Josefa solía ir con frecuencia a Lima a vender leña y a comprar las telas con las que confeccionaba la ropa para ella y su marido. Cuando le faltaba el dinero pasaba primero por donde Fernando Cuadrado,

[61] Contrato de trabajo entre Juan Iñiquez y Juan Miguel indio, 1596, AGN, PN, no. 3, f. 453r-453v.

[62] Charney (1989: 301).

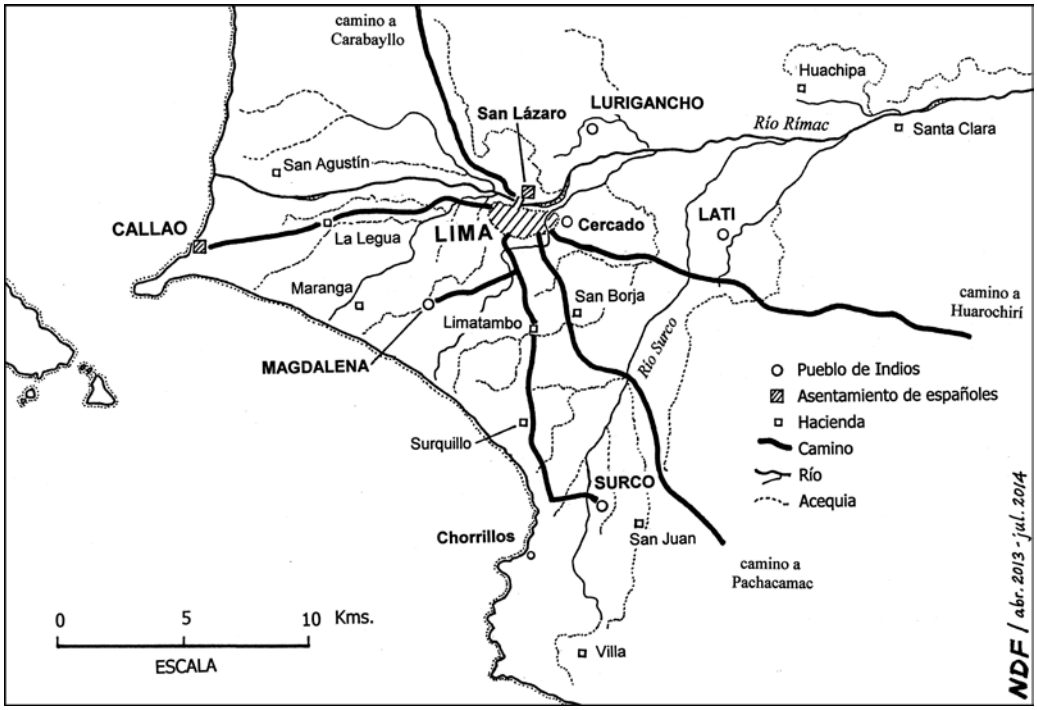

Figura 2. Caminos de Lima a los pueblos de indios de su comarca.

otro prestamista español. María de Jesús, residente asimismo en el pueblo de Surco, iba con frecuencia a la ciudad a vender leña y a adquirir diversos productos, como era usual al crédito. En San Lázaro, en la bodega de un español, tenía una deuda de veinte pesos, y donde Gaspar Fernández, confitero español, tenía otra deuda pero solo por «algunos reales»[63]. Las evidencias muestran que en no pocos casos las relaciones que los indios establecían con sus proveedores de la ciudad iban muchas veces más allá de lo económico. Los fiadores y compradores a los que solían acudir eran también personas con las que establecían vínculos más estrechos que les permitían contar con ellos para que por ejemplo declararan como sus testigos en el caso de un juicio. Es probable que fuese este continuo movimiento de personas entre la ciudad y los pueblos lo que puso en contacto a don Francisco de Talavera, oficial ollero residente en el pueblo de Surco, con don Francisco Macamo y doña Catalina Chumbi, su esposa. La pareja residía en Lima desde hacía cuatro años, había llegado a la ciudad en 1609 con el objeto de seguir

[63] Expediente incompleto sobre los indios de Santiago de Surco, AGN, DS, D4-1-1, ff. 37v, 42r-43r, 45v, 49r, 51r.

unas causas ante la justicia en representación del cacique de Catacaos, padre de don Francisco. En algún momento de esos cuatro años que llevaban residiendo en la ciudad, los esposos debieron de trabar amistad con Talavera quien les confió el cuidado de su hija Catalina de siete años. Es probable que la niña realizara algunas pequeñas tareas como era usual en los niños que eran criados por terceros, pero don Francisco y su esposa no la consideraban como parte del servicio porque al referirse a ella en el censo realizado a los indios en 1613 dejaron en claro que la niña vivía en su compañía sin referirse en ningún momento a que estuviese a su servicio como era lo usual cuando se tenía niños sirviendo en casa[64].

El movimiento de gente, sin embargo, no era solo desde los pueblos a la ciudad. Era frecuente el traslado de pobladores de la ciudad hacia los pueblos en busca de diversos servicios, a menudo de especialistas en el poder curativo de las plantas. Los curanderos más famosos residían en Surco y La Magdalena. Una de las curanderas más conocidas era María de Abalos, del pueblo de Surco. María tenía fama de haber curado a muchas mujeres del mal de «asperezas del cuerpo» con los baños que preparaba en base a ruda, romero, todo tipo de flores y maíz mascado. Conocimientos que había enseñado a María Magdalena, mestiza residente en Lima, quien a su vez los ofrecía con mucho éxito en la ciudad[65]. Las autoridades españolas reconocían el conocimiento de los indios sobre las propiedades curativas de las plantas permitiéndoles utilizar sus conocimientos, siempre que se limitasen a ese campo y no hiciesen referencia a sus divinidades. Aquellos que incumplían estas prohibiciones eran calificados de hechiceros y perseguidos por las autoridades eclesiásticas. Los curanderos de Surco y La Magdalena utilizaron sus conocimientos para curar con hierbas también otro tipo de males, por lo que su clientela se extendía muchas veces más allá de la comarca limeña. Esto los hizo objeto de persecución terminando varios de ellos juzgados por el tribunal de idolatrías. Uno de estos famosos curanderos era Pedro Sayco, quien vivía en el pueblo de Surco en la segunda década del siglo XVII. La fama de Pedro se debía a que sabía qué hierbas eran buenas para el amor, pero era especialmente cotizado por la efectividad de sus bebedizos para obtener éxito en las gestiones legales que tanto indios como españoles y castas buscaban alcanzar en la ciudad[66]. Varias décadas más tarde, vivía en el mismo pueblo una famosa hechicera indígena llamada María Dávalos. Desde Lima acudían continuamente al pueblo diversas personas para pedir sus servicios.

[64] Cook (1968: 254-255).

[65] Osorio (1999: 60-61).

[66] Causa seguida contra Pedro Sayco, acusado de curar enfermos con hierbas, 1621, AAL, Idolatrías y Hechicerías (en adelante IH), leg. 1, exp. 1, 2 fojas.

En 1670, Carlos Guevara mulato libre que vivía en Lima trabajando como oficial carpintero, acudió desesperado a pedir sus servicios para que lo liberase del hechizo que le había hecho la zamba Josefa de la Encarnación. Dávalos le dio unos bebedizos que por lo menos por un mes lo libraron del hechizo[67]. Estos casos muestran que para la población indígena de los pueblos, la ciudad era también un espacio en el que sus conocimientos tradicionales y, en muchos casos prohibidos, eran valorados permitiéndoles obtener prestigio y mejorar sus condiciones de vida.

Por otro lado, la cercanía de la ciudad permitía a los indios de los pueblos comarcanos estar enterados de las disposiciones que los protegían, conocían a quiénes debían acudir para lograr la protección adecuada y lograr hacer valer sus derechos. Era frecuente que desde sus pueblos se desplazaran a la ciudad para otorgar poderes que les permitieran proteger sus bienes o ser representados en caso de un pleito. En 1710, los alcaldes del pueblo de Surco, Marcelo Yangen y Nicolás Buendía, otorgaron poder al capitán de milicias Joseph Mansilla para que cobre a los padres del convento de Santo Domingo por el alquiler del agua que utilizaban en su hacienda de Lurigancho[68]. Pero no solo las autoridades de los pueblos estaban al tanto de las ventajas de dirigirse a la ciudad para proteger sus intereses y los de sus sujetos sino también los indios del común. En 1715 Nicolás Lengua, indio residente en el pueblo de Surco, se dirigió a la ciudad para otorgarle un poder al licenciado mestizo Isidro de Arteaga para que le cobre a la viuda de Pedro Giraldo todo lo que le debe del censo impuesto sobre las viñas que había heredado de sus padres y abuelos, el poder fue registrado en la notaría de Cayetano Arredondo[69].

La ciudad de Lima, como puede apreciarse, fue un lugar hacia donde se desplazó continuamente la población de los pueblos pero a diferencia de los indios que llegaban de lugares más distantes no para establecerse de manera permanente. De acuerdo con los datos del padrón de 1613 no llegan a diez los indios tributarios procedentes de los pueblos de la comarca limeña que vivían en la ciudad. Esta información coincide con el pequeño número de aprendices procedentes de los pueblos a lo largo del periodo colonial. En el siglo XVI se encuentra seis y

---

[67] Causa seguida contra Josefa de la Encarnación por haber hechizado a Carlos de Guevara, 1670, AAL, IH, leg. 7, exp. 3, 15 fojas.

[68] Poder dado por los alcaldes del pueblo de Surco al capitán de milicias Joseph Mansilla para que cobre por el alquiler del agua, 1710, AGN, PN, no. 58, f. 722r.

[69] Poder otorgado por el indio Nicolás Lengua al licenciado mestizo Isidro Arteaga para que cobre todo lo que se le debe del censo impuesto sobre unas viñas que había heredado, 1715, AGN, PN, no. 58, f. 504r-504v.

en el XVIII solamente dos[70]. Una explicación posible es que la cercanía de Lima hizo innecesario que se establecieran en la ciudad para obtener los beneficios que la misma les podía proporcionar. Los indios que migraban a Lima procedentes de regiones más distantes buscaban aprender o mejorar su capacidad de expresarse en castellano. Los indios residentes en los pueblos tenían escuelas en los pueblos donde aprendían el idioma y la cultura española, y su frecuente contacto con la población de la ciudad los hacía estar en un perfeccionamiento permanente. No necesitaban por lo tanto establecerse en la ciudad para ser ladinos. Por otro lado, para establecer relaciones sociales con personajes influyentes que eran capital valioso tampoco necesitaban residir en la ciudad. Los productos que vendían en la ciudad, el alquilarse como mano de obra y la asistencia a las festividades religiosas que en la ciudad tenían lugar los ponían en contacto con personas importantes de la sociedad limeña. La búsqueda de trabajo, que era uno de los motivos principales por el que los indios de otras regiones migraban a la ciudad, tampoco parece haber sido una motivación para establecerse en la ciudad. Por el contrario, la demanda de trabajadores en los valles y de alimentos en la ciudad parece más bien haber sido un importante aliciente para continuar dedicados a sus actividades tradiciones: la agricultura y la pesca.

A modo de conclusión

El establecimiento de la ciudad en el valle del Rímac tuvo consecuencias diversas para las poblaciones indígenas que vivían en este valle como en los del Chillón y Lurín. Una de las consecuencias más importantes estuvo vinculada al valor que adquirieron las tierras que circundaban la ciudad, convirtiéndolas en un bien codiciado por todos aquellos que veían en la agricultura una actividad rentable. Esta situación afectó principalmente a las poblaciones indígenas del valle del Rímac que sufrieron la pérdida de sus tierras, la mayor parte de las veces las más fértiles. La reducción de los indios en pueblos, aun cuando se reconoció la propiedad de los indios sobre sus antiguas tierras, contribuyó a la pérdida de control sobre las mismas al indicar que las tierras del Inca, del sol y las de los cultos locales pasaban al control de la administración colonial. El proceso de dominio español sobre la población indígena local iniciado con la fundación de la ciudad se terminó consolidando con el establecimiento de las reducciones en los valles del Rímac y Chillón.

[70] Quiroz Chueca (1993).

En respuesta a estos cambios, hubo miembros de las poblaciones locales que optaron por abandonar los pueblos y dirigirse hacia otras regiones. El despoblamiento de las reducciones, producto del abandono de los pueblos y del impacto de las enfermedades, llevó a las autoridades indígenas a permitir que indios forasteros se establecieran de manera permanente en los pueblos dando lugar a un proceso de integración («mestizaje») entre indios de diversos grupos étnicos. Es probable que haya sido su presencia la que contribuyese a que las poblaciones locales no perdieran totalmente el control sobre sus tierras comunales[71]. Por otra parte, benefició también a los curacas al permitirles disponer de mano de obra, asegurando su posición como funcionarios coloniales.

La relación entre la ciudad y los pueblos de indios no se limitó solamente a la imposición de la ciudad sobre las poblaciones locales, la realidad fue bastante más compleja. La creciente demanda de productos desde la ciudad hizo que aquellos que permanecieron en los pueblos continuaran dedicados a la agricultura y la pesca participando activamente en el abastecimiento del mercado limeño a través del continuo desplazamiento hacia las plazas de la ciudad para vender sus productos. La reorganización de la población en reducciones había sido considerada una medida necesaria para asegurar que la ciudad y sus habitantes vieran sus demandas satisfechas. Pero poco tiempo después era claro que más allá de las exigencias impuestas a través del tributo en especie, los grupos locales habían adaptado cultivos y se habían dedicado a la crianza de animales destinados a cubrir los requerimientos de los residentes españoles, pasando a participar activamente en el comercio de la ciudad. La ciudad, por lo tanto, imprimió también un nuevo ritmo de vida y de oportunidades económicas a las poblaciones locales.

La ciudad también proporcionó a la población de los pueblos una serie de saberes y servicios que llevaron a establecer una relación de convivencia y mutua dependencia entre ambos espacios. Los indios que residían en los pueblos no necesitaban establecerse en la ciudad para poder acceder a los conocimientos, servicios y creencias que hacían atractiva a la ciudad para otros migrantes andinos. Más bien la cercanía de la ciudad facilitó un intenso movimiento de hombres, productos, conocimientos y creencias entre los pueblos y la ciudad generando diverso tipo de relaciones entre los pobladores de ambos lugares. La ciudad, después de todo,

[71] Charney (1989) y Vergara Ormeño (1999) muestran evidencias en esta línea, pero en general sigue siendo un tema pendiente de estudio. Hacen falta estudios que expliquen en qué medida estos forasteros «asimilados» llegaron a participar en los asuntos del pueblo, cuál fue el espacio de maniobra que tuvieron y bajo qué circunstancias lograban acceder a los derechos que disfrutaban los originarios.

se había convertido en parte de su entorno geográfico a la que estaban unidos por lazos de mutua dependencia y complementariedad pero con la que la convivencia no siempre era fácil.

Bibliografía

Alaperrine-Bouyer, Monique
2007 *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto Riva-Agüero.

Angrand, Léonce
1972 *Imagen del Perú en el siglo XIX*. Lima: Carlos Milla Batres.

Anónimo
1965 Breve relación de la ciudad de los Reyes o Lima. En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*, vol. 1, pp. 153-154. Madrid: Atlas.

Ballesteros, Thomas de
1752 *Tomo primero de las ordenanzas del Perú*. Lima: Imprenta de Francisco Sobrino y Bados.

Bowser, Frederick P.
1977 *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*. Stella Mastrangelo (tr.). México: Siglo Veintiuno.

Bromley, Juan y José Barbagelata
1945 *Evolución urbana de Lima.* Lima: Lumen.

Cárdenas Ayaipoma, Mario
1980 El pueblo de Santiago: un ghetto en Lima virreynal. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 9(3/4): 19-48.

Cerrón Palomino, Rodolfo
1987 *Lingüística quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Charney, Paul
1986 Testamentos de indios nobles del valle de Lima y Carabayllo (s. XVI). *Revista del Archivo General de la Nación* 9: 92-115 y 155-171.
1989 The Destruction and Reorganization of Indian Society in the Lima Valley, Peru, 1532-1824. Tesis doctoral. University of Texas at Austin.

Cobo, Bernabé
1943 *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Atlas.
1964 Fundación de Lima. En Bernabé Cobo, *Obras del P. Bernabé Cobo*, vol. 2, pp. 277-460. Madrid: Atlas.

Cook, Noble David (ed.)
1968 *Padrón de los indios de Lima en 1613*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Davies, Keith A.
1984 *Landowners in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.

Domínguez, Nicanor
1988 Aguas y legislación en los valles de Lima: el repartimiento de 1617. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 15: 119-154.

Garcilazo de la Vega, Inca
2009[1609] *Primera parte de los comentarios reales de los incas*. URL: http://shemer.mslib.huji.ac.il/lib/W/ebooks/001531300.pdf

Lewin, Boleslao (ed.)
1958 *Descripción del virreinato del Perú: crónica inédita de comienzos del siglo XVII*. Rosario: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral.

Lizárraga, Reginaldo de
1968 *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* (Biblioteca de Autores Españoles 216). Madrid: Altas.

Lockhart, James
1982 *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*. Mariana Mould de Pease (tr.). México: Fondo de Cultura Económica.

Lohmann Villena, Guillermo
1984 El testamento del curaca de Lima don Gonzalo Taulichusco (1562). *Revista del Archivo General de la Nación* 7: 267-275.
2001 *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Macera, Pablo
1977 Haciendas jesuitas del Perú. *Trabajos de Historia* 3: 9-67.

Málaga Medina, Alejandro
1974 Las reducciones en el Perú (1532-1600). *Historia y Cultura* 8: 141-172.

Mazzeo, Cristina
2010 El comercio colonial a lo largo del siglo XVIII y su transformación frente a las coyunturas de cambio. En Carlos Contreras (ed.), *Compendio de historia económica del Perú*, vol. 3, *Economía del período colonial tardío*, pp. 223-294. Lima: Banco Central de Reserva del Perú / Instituto de Estudios Peruanos.

Mellafe, Rolando
1965 Agricultura e historia colonial hispanoamericana. En Fernand Braudel y Eugenio Pereira (eds.), *Temas de historia económica hispanoamericana*, pp. 23-32. París: Mouton.

Murúa, Martín de
1946 *Historia del origen y genealogía real de los reyes inças del Perú* (Biblioteca «Missionalia Hispanica» 2). Constantino Bayle (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Osorio, Alejandra
1999 Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII: formas femeninas de acción y control social. En Margarita Zegarra Flórez (ed.), *Mujeres y género en la historia del Perú*, pp. 59-75. Lima: Centro de Documentación sobre la Mujer.
2001 Inventing Lima: The Making of an Early Modern Colonial Capital, ca. 1540 - ca. 1640. Tesis doctoral. State University of New York at Stony Brook.

Pagden, Anthony
1995 *Lords of All the World: Ideology of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500 - c. 1800*. New Haven: Yale University Press.

Pérez Cantó, Pilar
1982 La población de Lima en el siglo XVIII. *Boletín Americanista* 32: 383-407.

Quiroz Chueca, Francisco
1993 Formas de pago en el artesanado: Lima, siglo XVI. *Cuadernos de Historia Numismática* 5: 41-59.
1997 El virrey, el intendente y el alcalde: vicisitudes de un plan para salvar Lima en el setecientos. *Nueva Síntesis* 4: 89-117
2008 *Artesanos y manufactureros en Lima colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Banco Central de Reserva del Perú.

Ramírez, Susan E.
1991 *Patriarcas provinciales: la tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú*. Nellie Manso de Zúñiga (tr.). Madrid: Alianza.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1989 *Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rugendas, Juan Mauricio
1975 *El Perú romántico del siglo XIX*. Lima: Carlos Milla Batres.

Salinas y Córdoba, Buenaventura de
1957 *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sánchez-Albornoz, Nicolás
1998 La mita de Lima: magnitud y procedencia. *Histórica* 12(2): 193-210.

Sánchez-Concha, Rafael
1996 De la miserable condición de los indios a las reducciones. *Revista Teológica Limense* 30(1): 95-104.

Solórzano y Pereyra, Juan de
1703 *Politica indiana*. Amberes: Henrico y Cornelio Verdussen.

Suárez, Margarita
2001 *Desafíos transatlánticos: mercaderes, banqueros y estado en el Perú virreinal, 1600-1700*. Lima: Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos. México: Fondo de Cultura Económica.

Toledo, Francisco de
1924 Libro de la visita general del virrey don Francisco de Toledo, 1570-1575. Carlos A. Romero (ed.). *Revista Histórica* 7(2): 113-216.

Torero, Alfredo
1974 *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Vargas Ugarte, Rubén
1941 *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*. Lima.

Vergara Ormeño, Teresa
1990a La inserción de los pueblos de indios en el sistema colonial: las reducciones. Memoria para optar el grado de bachiller. Pontificia Universidad Católica del Perú.

1990b La consolidación del dominio colonial sobre la población indígena: las reducciones. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 17: 311-324.

1997a *Hombres, tierras y productos: los valles comarcanos de Lima (1532-1650)*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

1997b Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: el caso de las indias en Lima. *Histórica* 21(1): 135-158.

1999 «Tan dulce para España y tan amarga y esprimida para sus naturales»: Lima y su entorno rural. S. XVI y XVII. *Diálogos* 1: 39-56.

2007 Growing Up Indian: Migration, Labor, and Life in Lima (1570-1640). En Olinda E. González y Bianca Premo (eds.), *Raising an Empire: Children in Early Modern Iberia and Colonial Latin American*, pp. 75-106. Albuquerque: University of New Mexico Press.

2011 Vivir y crecer en Lima: niños y jóvenes indígenas en el siglo XVII. En Claudia Rosas Lauro (ed.), *«Nosotros también somos peruanos»: la marginación en el Perú, siglos XVI a XXI*, pp. 95-114. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Costa norte

Historias galonadas
La genealogía de reducción, paisaje y población en los valles de Zaña y Chamán, Perú

Parker VanValkenburgh

Introducción

En la historiografía sobre el reasentamiento forzado de las poblaciones indígenas en las colonias españolas de Sudamérica, el fenómeno de la reducción se ha tratado de dos maneras muy diferentes. Por un lado, se lo ha explorado como un proyecto legislativo que adquirió su mayor fuerza bajo la administración del virrey Francisco de Toledo en la década de los 1570[1]. Por otro lado, la reducción aparece como un discurso ordenador extendiéndose más allá del proyecto toledano y expresándose en diversas modalidades, incluyendo el paisaje, el lenguaje y el cuerpo humano[2]. Desde aquel ángulo, la problemática de las reducciones se ha concentrado en 1) evaluar si el movimiento fue un «fracaso» o un «éxito»; 2) entender la relación entre el reasentamiento forzado y los otros elementos de la agenda toledana, especialmente la *mita*; y 3) examinar los orígenes legislativos del movimiento. Desde este ángulo, entender el proceso reduccional llega a ser más complicado, demandando que tracemos su genealogía a través de las variadas formas materiales en las que se fue expresando.

Ambos modos de examinar el fenómeno de la reducción ofrecen aportes importantes a su estudio, pero en este artículo plantearé el segundo como un vehículo particularmente útil para el proyecto de este volumen comparativo, por dos razones. Primero, facilita una visión amplia y comparativa del fenómeno de la reducción, que incorpora investigaciones tanto de las reducciones toledanas como

---

[1] Gade y Escobar (1982); Málaga Medina (1974); Mumford (2012); Scott (2004; 2006).

[2] Cummins (2002); Durston (2007); Gose (2003; 2008); Hanks (2010).

de las reducciones jesuíticas de los siglos XVII y XVIII. Segundo, nos ayuda a ir más allá de la lección «dualística»[3] de la reducción como éxito o fracaso.

En el estudio en que se basa este artículo, sobre el proceso reduccional en los valles de Zaña y Chamán en el Perú, una lectura dualística nos llevaría a un callejón sin salida. Los restos arqueológicos demuestran que, a partir de 1650, todas las reducciones en esta zona habían sido abandonadas y gran número de personajes indígenas vivían fuera de los asentamientos reducidos, sugiriendo que el movimiento llegó a ser un completo fracaso. Pero al mismo tiempo, sugieren que aún después del abandono de las reducciones, varios elementos centrales del discurso reduccional se habían arraigado no solamente en el diseño de los sitios y la imaginación del espacio urbano, sino también en las subjetividades de las comunidades indígenas. Después de abandonar los asientos establecidos durante las reformas toledanas en los 1570, los grupos indígenas de Zaña no se fragmentaron sino que mantuvieron sus contornos básicos de filiación y reconstruyeron sus ciudades de acuerdo a las normas toledanas, en planos cuadriculados, centradas en plazas flanqueadas por iglesias y oficinas de administración cívica. Más notablemente, quizás, también incorporaron elementos centrales de la justificación de la reducción en sus intentos de negociar las ubicaciones y el carácter de sus asentamientos y su modo de vivir.

Dentro de esta historia larga, el poder toma una forma foucaultiana, expresándose no como el control que una entidad ejerce *sobre* otra(s) sino como una sustancia capilar que fluye a través de todas las acciones sociales, tanto de los dominantes como de los subalternos, tomando diversas formas materiales y borrando las distinciones entre sujetos y objetos[4]. Desde este punto de vista, la reducción se puede entender mejor, no como un movimiento social, sino como discurso universalista que asumió una diversidad de formas materiales en distintas áreas del imperio.

El proyecto arqueológico Zaña Colonial

El proyecto arqueológico Zaña Colonial (PAZC) se inició en 2008 con el objetivo de esclarecer el proceso de reducción en los valles de Zaña y Chamán (Figura 1) y proporcionar un estudio de caso para describir la dinámica entre el poder social y la planificación urbana en el mundo atlántico durante la edad moderna temprana. Las particulares condiciones históricas y materiales en la costa norte del Perú, desde las características únicas de la organización sociopolítica y los patrones

[3] Saito (2012).

[4] Foucault (1978; 1982).

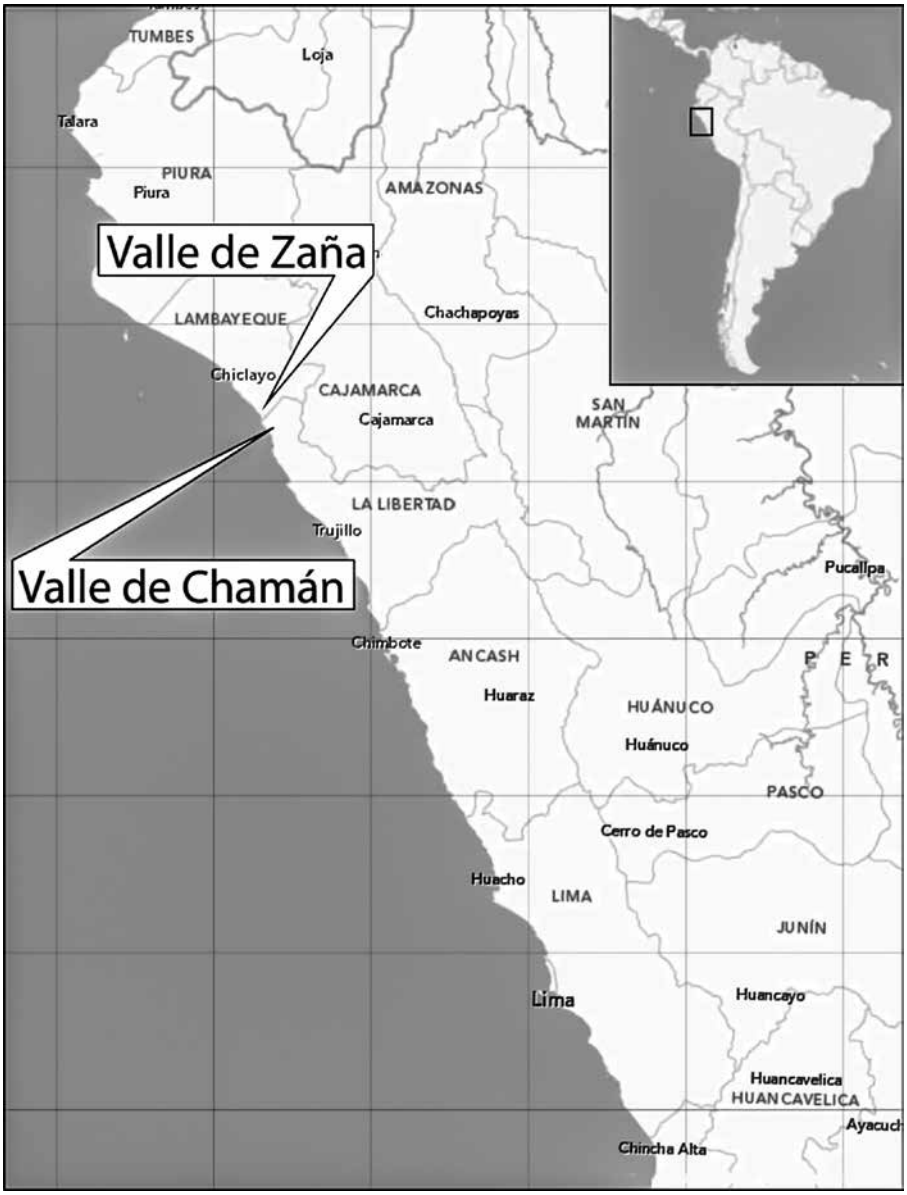

Figura 1. Mapa mostrando la ubicación de los valles de Zaña y Chamán en el Perú. Nota: La proyección es UTM WGS 1984 Zona 17S. Cada rejilla marca un intervalo de 150 kilómetros. Fuente: Mapa de base © ESRI.

de asentamiento en la época prehispánica[5], el rol específico de los valles de la costa norte en la economía colonial[6], la diferenciada historia de la evangelización en el arzobispado de Trujillo[7], hasta los precoces esfuerzos de reasentamiento aparentemente promovidos por el oídor Gregorio González de Cuenca[8], presentan contrastes destacados en comparación con las condiciones en la sierra sur del Perú, donde se han centrado los pocos estudios empíricos sobre el reasentamiento forzado[9]. En este estudio, mayormente fuera de la órbita de las mitas de Potosí y Huancavelica, estas distinciones hicieron posible un estudio contrastivo sobre el modo en que las aspiraciones universalistas del movimiento de reducción tomaron forma a través de redes específicas de posibilidad y formas materiales.

Los registros arqueológicos y documentales de los últimos años de la época prehispánica y los primeros años de la época colonial proporcionan una base ideal para realizar este programa de investigación. Las fuentes archivísticas relacionadas con el reasentamiento forzado en los valles de Zaña y Chamán, que incluyen el único auto de reducción conocido en todo el virreinato[10], presentan una visión burocrática del movimiento y sus objetos locales. Los paisajes arqueológicos de los valles, incluyendo las espectaculares ruinas de las iglesias barrocas de la villa de Zaña y los restos de los asentamientos prehispánicos y pueblos coloniales abandonados, proporcionan un medio de evaluación independiente de las dinámicas demográficas y políticas del reasentamiento, así como un puente entre las épocas prehispánicas y coloniales.

Durante la primera fase del PAZC, nuestro objetivo principal se basaba en la documentación de los patrones de asentamiento en las zonas bajas de estos valles, con el fin de evaluar los cambios en las configuraciones manifestadas entre los períodos prehispánico tardío y colonial temprano. Nuestra metodología extensa se centró en la prospección arqueológica, es decir, un conjunto de técnicas mediante las cuales un pequeño equipo de investigadores camina transectos a través del paisaje con una separación fija entre sí, con el fin de localizar los restos de sitios arqueológicos, mapearlos y estimar su período de ocupación en

[5] La Lone (1982); Ramírez-Horton (1981; 1982); Ramírez (2007); Rostworowski de Diez Canseco (1977; 1979); Tschauner (2001).

[6] Burga (1976; 1977); O'Toole (2012); Ramírez (1986).

[7] Castañeda Murga et al. (2015).

[8] Noack (1996; 2004; 2007); Rostworowski de Diez Canseco (1975).

[9] Coello de la Rosa (2006); Mumford (2005); Wernke (2003; 2007b).

[10] Mumford (2012: cap. 8); Ramírez-Horton (1978).

base a las características de los materiales recuperados de sus superficies[11]. Desde la famosa prospección de Willey en el valle de Virú[12], los arqueólogos han ido desarrollando métodos para interpretar los patrones de asentamiento como índices demográficos, la organización sociopolítica, las actividades económicas y la ideología. Asimismo, para probar sus historias y especificar sus planos urbanos, llevamos a cabo excavaciones de prueba en tres reducciones hipotéticas y estudios geofísicos, tales como aplicaciones de georradar y magnetometría, en dos de estos mismos lugares.

Si la reducción se puede entender como un fenómeno fractal, visionando similares procesos de ordenamiento en múltiples escalas[13], los trabajos de la etapa I se concentraron mayormente en estudiarla a una escala regional. Durante la etapa II, iniciado en el año 2012, comenzamos a investigar sus efectos a nivel de los sitios y hogares individuales, conduciendo investigaciones comparativas en dos sitios adyacentes, Carrizales (Conjunto 123) y un pueblo de pescadores (Conjuntos 125 y 131), cuya cerámica pertenece a los últimos años de la época prehispánica. En este artículo, me concentraré solo en los patrones revelados durante la primera etapa de investigaciones, ya que los resultados de la fase II requieren de una excavación más extensa y el análisis de los artefactos hallados en futuros trabajos de campo.

Durante los trabajos realizados entre 2008 y 2010, nuestra prospección peatonal cubrió un total de 90,27 kilómetros cuadrados dentro de los drenajes Zaña y Chamán, concentrándose en aquel. La separación entre los transectos varió de entre diez metros en zonas de vegetación de alta densidad, a 100 metros en zonas desérticas (Figura 2). Las zonas de prospección se concentraron en la zona litoral de los valles, en varios sitios coloniales que habían sido identificados durante visitas de reconocimiento en años anteriores. Durante el proceso de prospección, los restos arqueológicos fueron documentados en «conjuntos,» es decir, en unidades que consisten en distribuciones discretas de artefactos hallados en la superficie con una densidad de más de un artefacto por metro cuadrado. En total, se documentaron 305 conjuntos, cuyos perímetros y arquitectura superficial fueron registrados con unidades GPS portátiles. Después de la prospección, se realizó un análisis de los artefactos y los resultados fueron integrados en un Sistema de Información Geográfica (SIG) que también contiene imágenes de satélite

[11] Banning (2002); Collins y Molyneaux (2003); Wilson (1988).

[12] Willey (1953).

[13] VanValkenburgh (2012a: 7).

multiespectrales, fotografías de aéreas históricas, mapas digitalizados de geología y patrones históricos de tenencia de tierra.

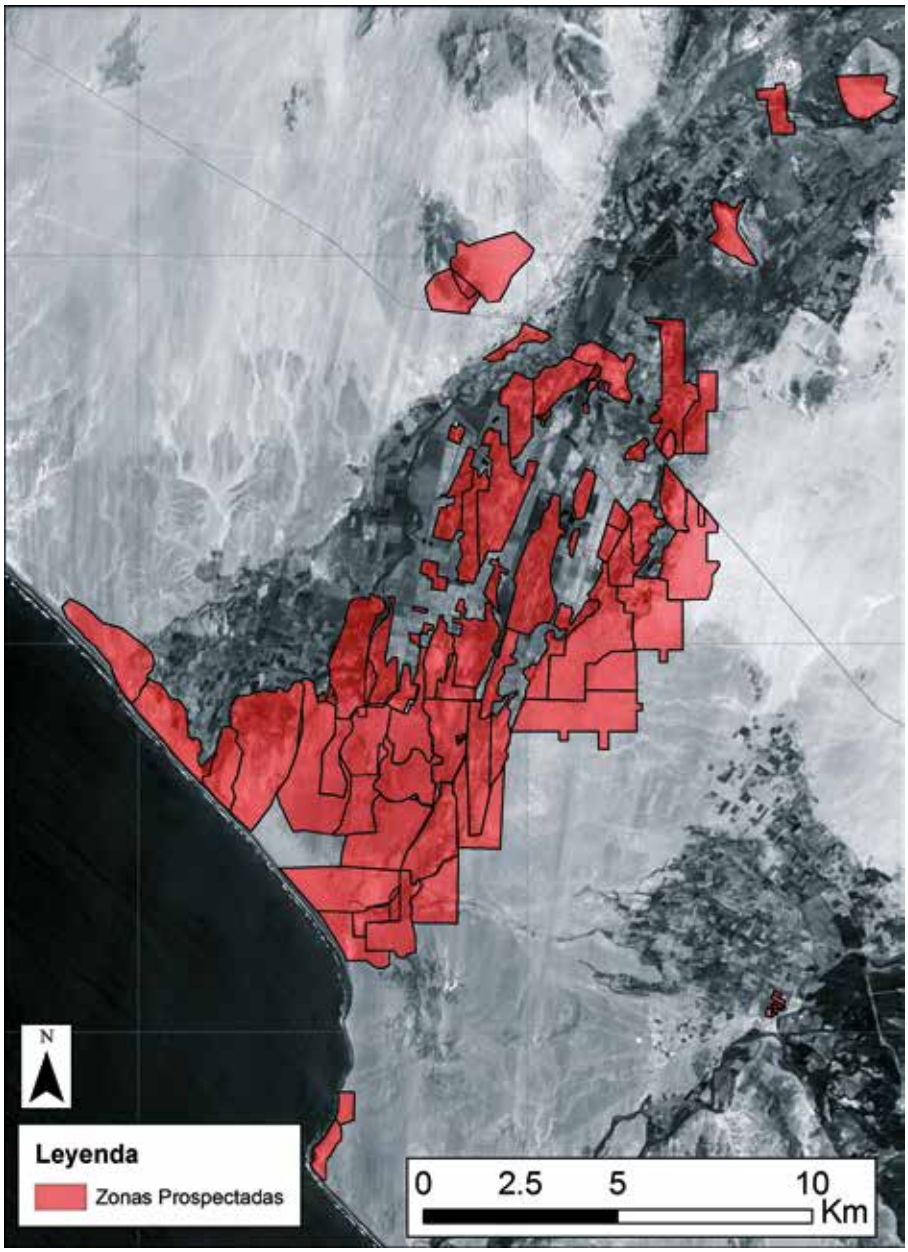

Figura 2. Zonas prospectadas en los valles de Zaña y Chamán durante 2008-2010, sobre una imagen satelital ASTER de la fecha 21 de febrero de 2007. Nota: La proyección es UTM WGS 1984 Zona 17S.

El método principal para evaluar las fechas de ocupación de los sitios fue el análisis de la cerámica superficial, que se basa en tipologías desarrolladas para la cerámica prehistórica en la región de Lambayeque[14], la cerámica colonial en sitios del Caribe y Nueva España[15] e investigaciones paralelas en el sitio colonial de Magdalena de Cao Viejo, en el valle de Chicama[16]. En base al análisis de los elementos estilísticos de la arquitectura y otros restos superficiales de los sitios estudiados, así como de las referencias archivísticas, las ocupaciones arqueológicas de los períodos prehispánico tardío y coloniales fueron asignadas a las siguientes categorías: Sicán medio (900-1100 d.C.), Sicán tardío (1100-1350 d.C.), Chimú (1350-1470 d.C.), Chimú-Inka (1470-1532 d.C.), Inka provincial (1470-1532 d.C.), colonial temprano (1532-1600 d.C.), colonial medio (1600-1700 d.C.), colonial tardío (1700-1824 d.C.), republicano (1824-1900 d.C.) y moderno (1900 d.C. - presente)[17]. Para los sitios ocupados durante múltiples períodos, los cambios en el tamaño y la configuración fueron estimados en base a la distribución de artefactos y arquitectura de los períodos correspondientes. Cabe notar que entre el período Sicán medio y la época colonial, la continuidad en la forma y la decoración de la cerámica doméstica, en particular las formas producidas mediante la técnica palateada, en algunos casos hace imposible asignar las ocupaciones a categorías estrechas, y por consiguiente fueron asignadas a la categoría «intermedio tardío genérico» (GLIP). Durante el análisis estadístico de la distribución de los tamaños de los sitios[18], aquellos perteneciendo a la categoría GLIP fueron escogidos al azar[19] y repartidos en cantidades proporcionales a los períodos relevantes.

---

[14] Cleland y Shimada (1992; 1998); Tschauner (2001).

[15] Deagan (1987); Goggin (1960; 1968); Jamieson (2001); Jamieson y Hancock (2004); Lister y Lister (1974); Rovira (2001).

[16] VanValkenburgh y Quilter (2008); VanValkenburgh (2012b).

[17] Estas categorías cronológicas son aproximadas, pero no del todo arbitrarias. El período de tiempo para cada una corresponde a grandes cambios en los tipos de cerámica utilizada en los poblados, acompañados por cambios en el gusto, el arte y la economía política. Por ejemplo, en las investigaciones en sitios coloniales en la costa norte del Perú, el período colonial medio está definido por la presencia de una gran cantidad de fragmentos de platos de mayólica producidos en hornos en el sitio de Panamá la Vieja. De acuerdo con la investigación arqueológica en ese sitio, la producción de mayólica panameña tomó mayor impulso alrededor de 1600, debido al crecimiento comercial ligado a porteos a través del istmo entre el Caribe y el Pacífico, y se redujo después del saqueo de Panamá la Vieja en 1672, definiendo así una época que denominamos colonial medio. Ver Deagan (1987); Goggin (1960); Long (1964; 1967); Rovira (2001).

[18] La evaluación de la distribución de los tamaños de los sitios, usando una escala logarítmica, llega a ser un método útil para caracterizar la forma de organización asociada con ciertos patrones de asentamiento. Ver Drennan y Peterson (2004); Johnson (1980); Kowalewski (1982); Savage (1997).

[19] Usando el servicio http://www.random.org

Patrones arqueológicos

Los sitios de las épocas prehispánica tardía y colonial temprana que fueron registrados durante las prospecciones arqueológicas del PAZC, incluyendo aquellos asignados al período intermedio tardío genérico (GLIP), comprenden una muestra diversa de más de 100 sitios que incluyen desde distribuciones de artefactos de menos de 0,1 hectárea a los restos monumentales del centro administrativo y ceremonial de Cerro Corbacho, que se extiende sobre 140 hectáreas cerca del pueblo moderno de Zaña. Los sitios coloniales registrados dentro del área de estudio incluyen los restos de tres reducciones (Conjuntos 74, 123 y 221, o, respectivamente, Mocupe Viejo, Carrizales y Chérrepe Viejo), así como los restos de la villa de Zaña (Conjunto 305, fundada en 1563 d.C. como un puesto fronterizo para los colonos españoles), el puerto de Chérrepe (Conjunto 142) y un sitio donde varias ollas de cerámica EGG (early green glazed ware) podrían haber sido enterradas juntos a entierros coloniales y una ocupación doméstica de la época prehispánica tardía (Conjunto 271) (Figura 3).

La identificación de las primeras ocupaciones coloniales, que datan entre la invasión española de 1532-1535 hasta las reformas toledanas de principios de los años 1570, resulta difícil de llevar a cabo debido a las continuidades en la cultura material y algunos aspectos de los patrones de asentamiento. Mientras que los testamentos de la región costa norte sugieren que ciertos materiales, objetos de valor portátiles tales como cuentas de vidrio, ropa de seda y medios de transporte codiciados como los caballos[20], fueron rápidamente adoptados por las élites nativas, continuidades en la cultura material doméstica entre principios y mediados del siglo XVI, así como prohibiciones coloniales sobre el consumo de ciertos productos europeos[21], hacen que la identificación de las primeras ocupaciones del período colonial sea una propuesta ambiciosa. Los ejemplos exitosos de tales identificaciones incluyen investigaciones arqueológicas en asentamientos españoles históricamente documentados[22], en sitios donde las capillas cristianas pertenecen a una arquitectura aparentemente prehispánica[23] y entierros en sitios prehispánicos monumentales que contienen artefactos que pertenecen netamente al período colonial, tales como cuentas de vidrio y cerámica vidriada[24]. En casi 30 sitios descubiertos por las prospecciones del PAZC, encontramos hallazgos de artefactos coloniales aislados

[20] Cock (1986); Rostworowski de Diez Canseco (1975).

[21] Rostworowski de Diez Canseco (1975: 147); Zevallos Quiñones (1975).

[22] Villanueva Domínguez et al. (2002); Astuhuaman González (en prensa).

[23] Wernke (2003; 2011).

[24] Donnan (2011); Guillen (1998).

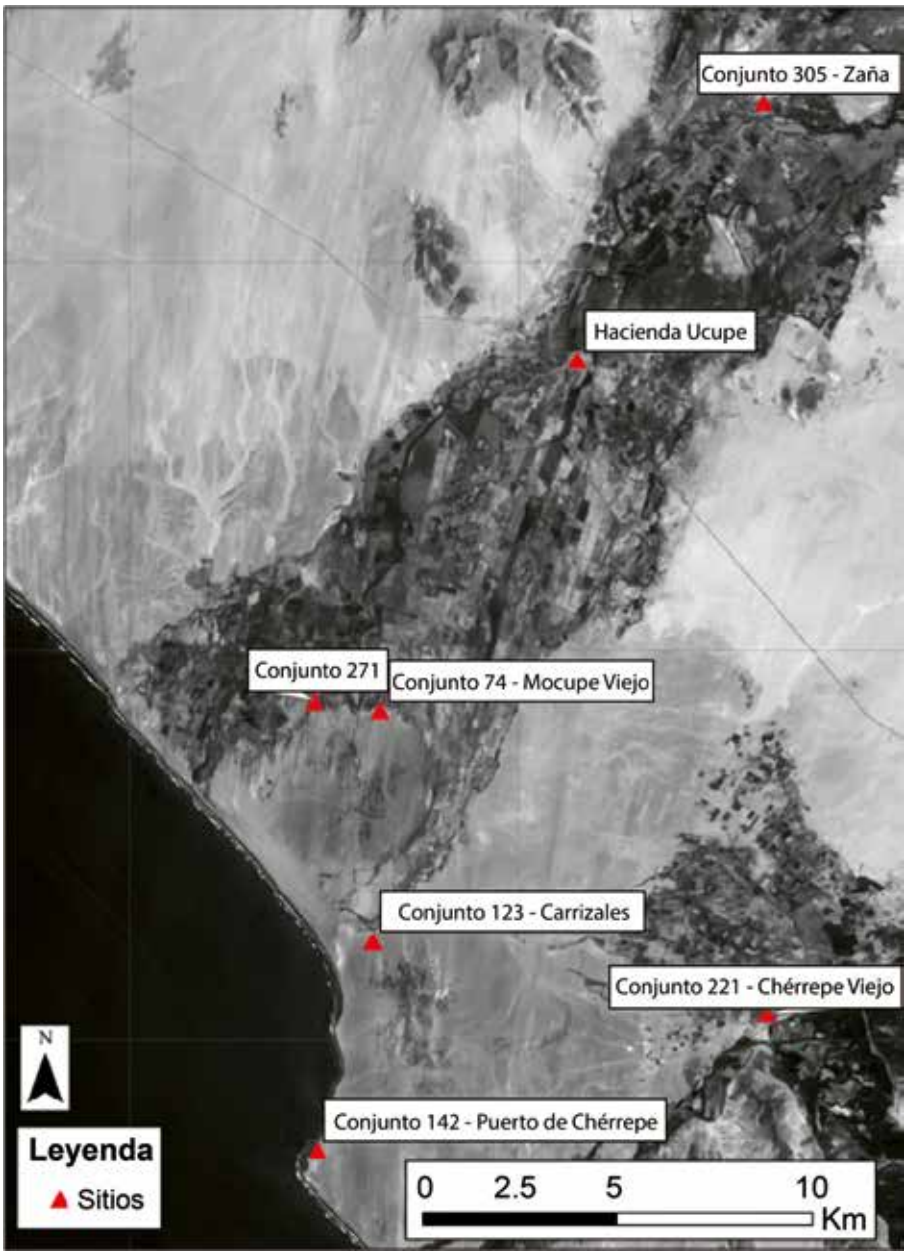

Figura 3. Sitios del período colonial temprano (1532-1600 d.C.) registrados por el PAZC.

(principalmente fragmentos de botijas grandes) junto a restos domésticos de la época prehispánica tardía, lo que inicialmente sugeriría posibles ocupaciones coloniales prereduccionales. Sin embargo, el análisis espacial de estos lugares demuestra que

se alinean estrechamente con el supuesto camino real entre el puerto de Chérrepe y la villa de Zaña. Por lo tanto, es más probable que los fragmentos de botija que se encuentran en las superficies de estos sitios, más que evidencia de ocupaciones domésticas sostenidas, sean índices de momentos aislados de descarte durante el proceso de transportación de productos entre el puerto y la villa[25].

La arqueología doméstica del período colonial dentro de nuestro área de estudio se vuelve notablemente más visible en los últimos años del siglo XVI, en conjunto con la fundación de la villa de Zaña y el establecimiento de los asentamientos dispuestos por el proceso reduccionista. Dado el interés intrínseco del discurso reduccional en marcar una grieta en el tiempo entre la época prehispánica (gentil) y colonial (cristiana) a través de la construcción de monumentos, la mayor visibilidad de los asentamientos coloniales del período posreduccional es quizás poco sorprendente. Por otra parte, el hecho de que, a mediados del siglo XVI, las órdenes mendicantes parecen haber sido algo menos ambiciosas en su evangelización de los indígenas de la costa norte, que en la sierra central y sur del Perú[26], también puede haber contribuido a la relativa falta de capillas de la época prereduccional en las comunidades indígenas.

Los planos de las tres supuestas reducciones en la región de prospección comparten elementos comunes, principalmente las humildes estructuras religiosas en su zona céntrica, pero varían en su relación con los planos ideales elaborados por Toledo, así como las obras anteriores de Juan de Matienzo y Gregorio González de Cuenca. La primera, Conjunto 123 (Carrizales), cubre 8,95 hectáreas y se encuentra cerca de la boca de un drenaje estacional conocido como el río Carrizal. Aunque este sitio se encuentra cubierto con fragmentos de cerámica fechados exclusivamente a fines del siglo XVI (incluyendo botijas del estilo temprano, mayólica panameña llana, cerámica EGG y cerámica paleteada)[27] y una serie de basureros, el sitio contiene poca arquitectura restante, aparte de las paredes de adobe del ábside de la iglesia y varios montículos bajos de relleno, que pueden haber formado las bases de entradas y cortavientos (Figura 4). Rasgos rectilíneos sutiles en la superficie del sitio, destacados por su diferenciada absorción de agua, trazan una serie de estructuras que rodean lo que parece ser un espacio central abierto,

[25] VanValkenburgh (2012a: 522-526).

[26] Castañeda Murga et al. (2015); Durston (2007); Wernke (2007a).

[27] Acevedo Basurto et al. (2004); Deagan (1987); Goggin (1960; 1968); Lister y Lister (1974); Stastny y Acevedo Basurto (1986).

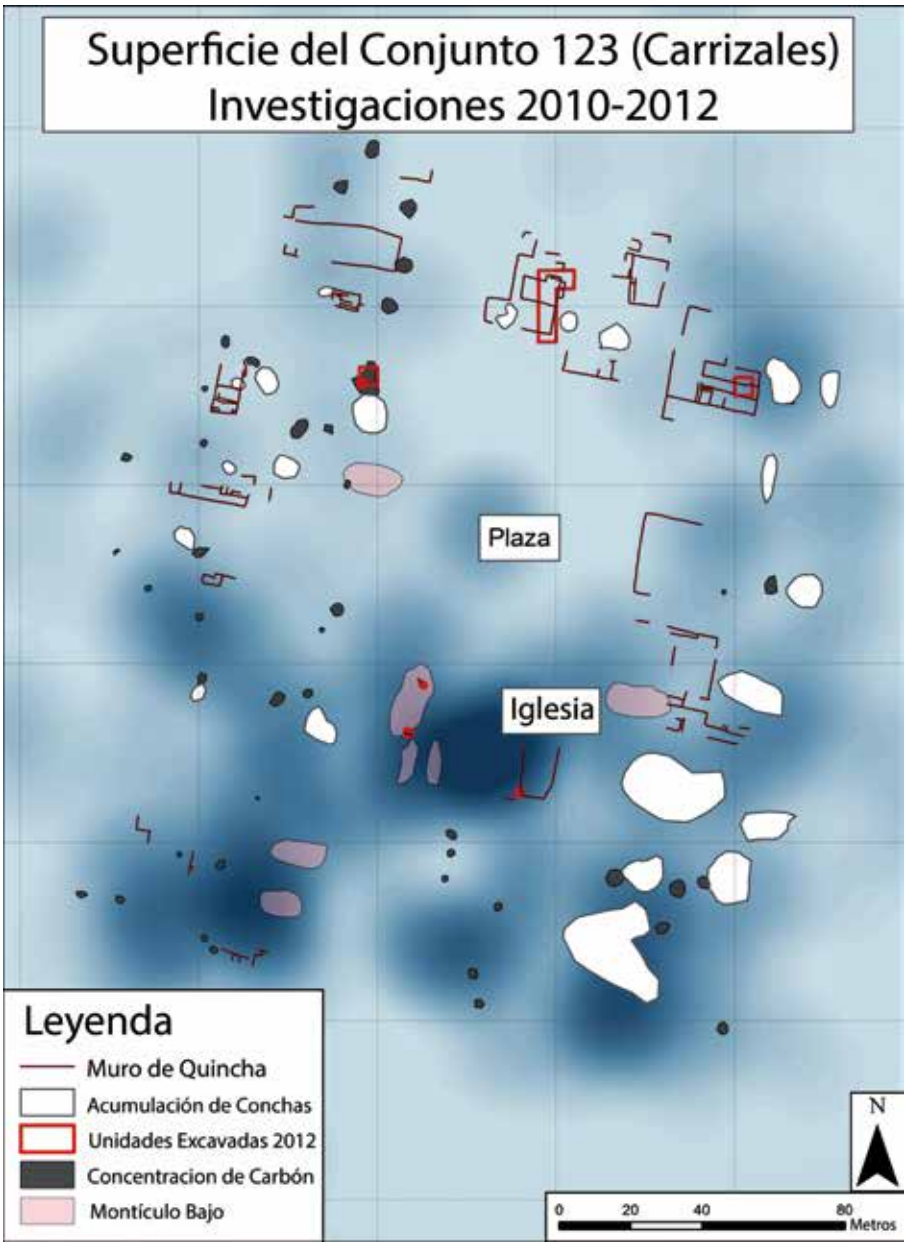

Figura 4. Mapa del sitio de Carrizales, mostrando formas arquitectónicas. Nota: La diferenciación en los colores del espectro azul representa variación en la densidad de la cerámica: zonas de tonalidades más oscuras indican zonas de densidades más altas.

que también se destaca por su baja densidad de cerámica y probablemente representa una plaza central. Las excavaciones llevadas a cabo en 2012 confirmaron que estas características representan zanjas poca profundas (10-30 centímetros) excavadas para formar las bases de las paredes de quincha, y revelaron que encierran una serie compleja de rasgos domésticos, incluyendo evidencias de episodios cortos de remodelación. Al mismo tiempo, los materiales excavados demuestran que el sitio fue probablemente abandonado después de un corto período de ocupación (10-30 años), ya que no incluyen los materiales llamativos del siglo XVII.

El Conjunto 74 (Mocupe Viejo) es una dispersión densa de restos domésticos cubriendo 10,14 hectáreas, delimitada en el lado sur por una iglesia simple (de un tamaño de 38 x 15 metros), situada sobre una terraza natural en la falda norte del Cerro Purulén (Figura 5). En las excavaciones junto a la pared occidental de la nave de la iglesia en 2010 se descubrieron los restos de yeso pintado decorado con diseños florales negros, pero la estructura es sobre todo humilde, incluyendo lo que puede ser un ábside cuadrado y una pequeña capilla o baptisterio adicional ubicado en el sector noroeste. La colección de cerámica recuperada en ese sitio (incluyendo majólicas panameñas del estilo Panamá azul sobre blanco, Panamá policromo tipo A, botijas del estilo medio, porcelana, cerámica vidriada verde temprana y ollas palateadas) sugiere que fue fundado a finales del siglo XVI, pero que demostró una ocupación más larga que la del Conjunto 123 (Carrizales), probablemente hasta mediados del siglo XVII. Debido a su posición en el extremo norte de un paisaje desértico cerca del mar, el sitio ha sufrido un alto grado de deflación y excavaciones de prueba en el sector doméstico revelaron poca estratigrafía conservada, mientras que la investigación geofísica recuperó poca evidencia de arquitectura enterrada. Más adelante, los registros de casos judiciales relacionados con el reasentamiento de la comunidad de Mocupe en su actual ubicación (junto a Hacienda Ucupe y la carretera Panamericana) indican la fecha 1652 d.C. como *terminus ante quem* para el abandono del sitio[28].

En el Conjunto 221 (Chérrepe Viejo), una notable iglesia de adobe preside el lugar, con una dispersión de materiales domésticos coloniales que se extienden sobre las 18 hectáreas en campos de cultivo colindantes (Figura 6). Desafortunadamente, la agricultura conducida en los alrededores de la iglesia posterior a su abandono ha destruido las evidencias de arquitecturas domésticas. Las excavaciones junto

[28] Tierras del pueblo de San Francisco de Mocupe y de la hda y estancia de San Jacinto de Ucupe – Saña 1712, 1712, Archivo Departamental de La Libertad, Trujillo (en adelante ADL), 265/3045, ff. 12v-13r; Dos riegos de agua que seden los indios de Mocupe, 1796, Archivo General de la Nación, Lima (en adelante AGN), Ucupe 30, f. 26r-26v.

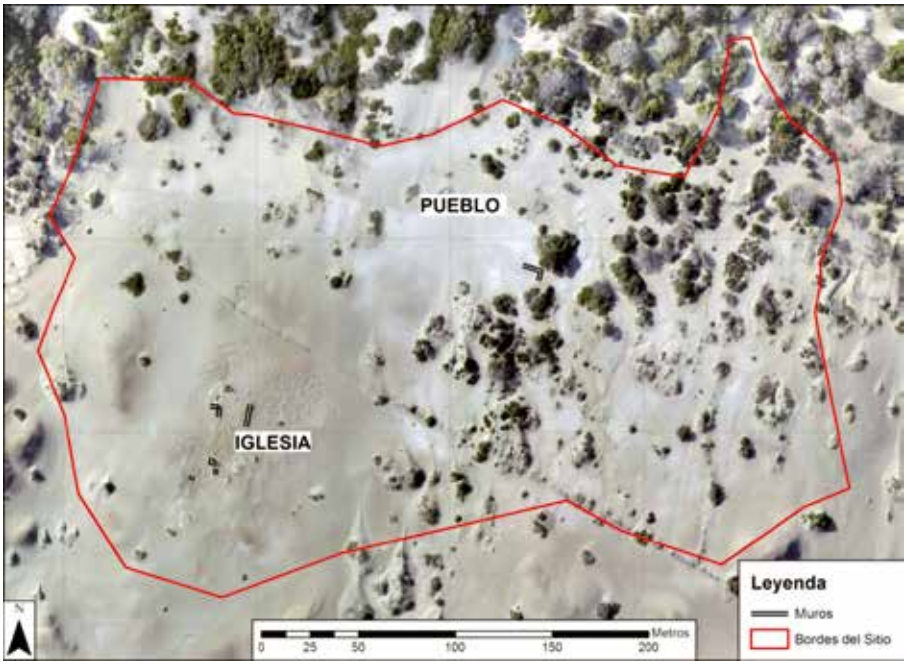

Figura 5. Mapa de Mocupe Viejo, Conjunto 74. Fuente: Foto aérea por Chester P. Walker.

a la iglesia en 2010 descubrieron tanto materiales coloniales que datan de finales del siglo XVI y principios del XVII (dominado por mayólicas panameñas, botijas del estilo medio, porcelana y cerámica palateada), así como una serie de estratos subyacentes que se remontan al período Mochica tardío (500-700 d.C.). La acumulación de estos parece haber formado un montículo, a lo cual se dirigieron los arquitectos del sitio colonial con el fin de elevar la estructura de la iglesia sobre el paisaje circundante. La estructura eclesiástica incluye contrafuertes que hoy en día continúan apoyando paredes restantes de más de cuatro metros de altura, una sala secundaria (tal vez una sacristía) unida a la esquina sureste del ábside, una extensión en su esquina noroeste (tal vez una capilla o baptisterio) con una entrada independiente y una entrada principal relativamente elaborada con acceso escalonado. Sesenta metros al sureste, las paredes de otra estructura importante, paralela a la nave de la iglesia, pueden haber flanqueado un patio cerrado. Varias referencias documentales[29] sugieren que este asiento temprano representa los restos

[29] Diego Garcia de Chávez, vecino de la Ciudad de Trujillo, contral el Fiscal de su Majestad sobre las tierras de su repartimiento de Cherepa, Los Reyes, 24 de enero de 1584, Biblioteca Nacional del Perú, Lima, A310, f. 4v; Documentos relativos a la Hacienda Ucupe correspondiente al siglo

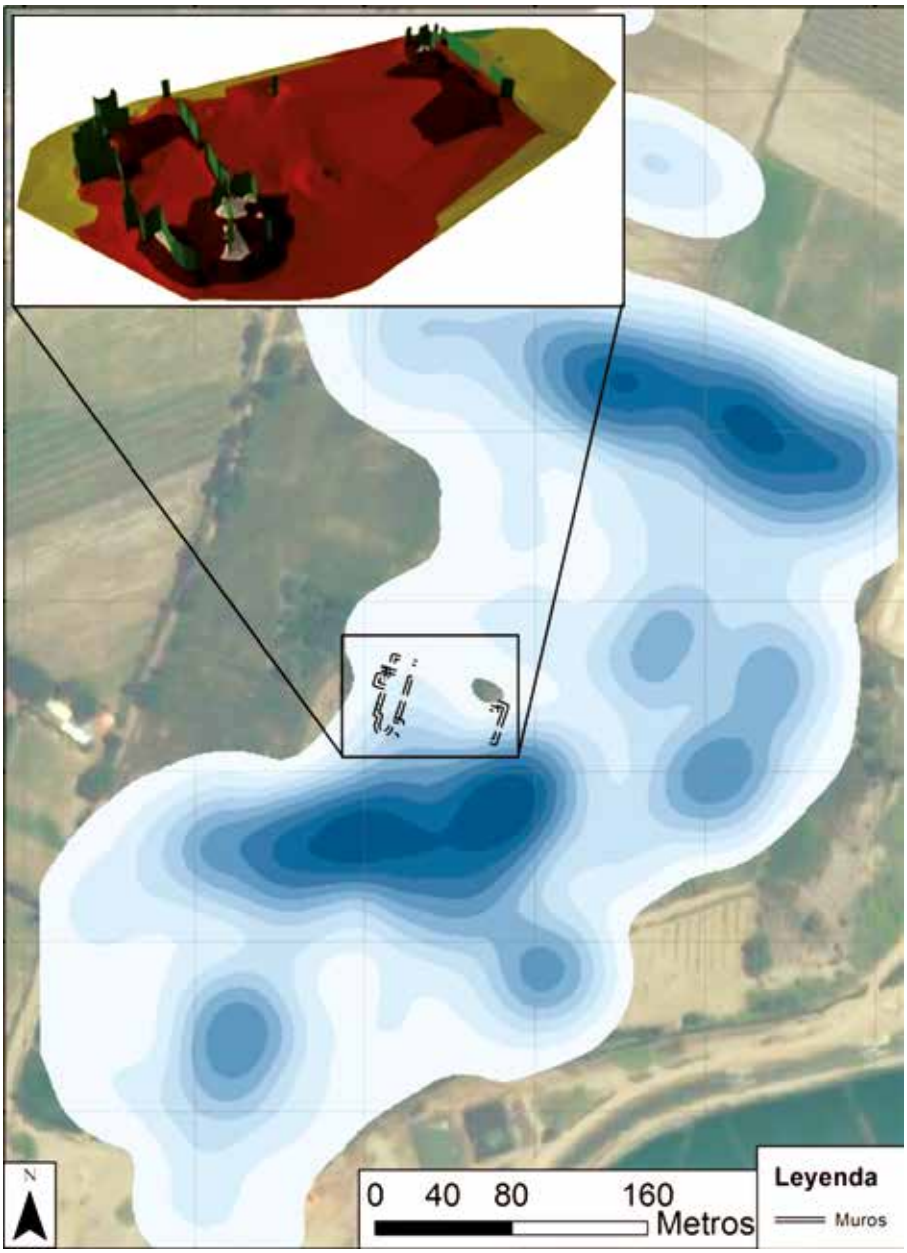

Figura 6. Mapa de Chérrepe Viejo, Conjunto 221, mostrando el modelo esquemático de su iglesia. Nota: La diferenciación en los colores del espectro azul representa variación en la densidad de la cerámica: zonas de tonalidades más oscuras indican zonas de densidades más altas.

XVIII, AGN, Ucupe 22, f. 5r; Benito Rodríguez (2006: 49); Calancha (1638: 560); Cock (1986); Deza Rivasplata (2008).

de la primera reducción de Chérrepe, que se trasladó a Pueblo Nuevo a mediados del siglo XVII. Dada la calidad de la construcción de la iglesia y el posible claustro, este sitio también puede corresponder a los restos de la primera fundación del convento de Nuestra Señora de Guadalupe, patrocinada por el encomendero Francisco Pérez de Lezcano.

Revisando las evidencias arqueológicas de estos tres asentamientos, se observa que cada uno: 1) se centra en una iglesia, 2) pertenece a finales del siglo XVI, y 3) se asocia con las ubicaciones de las reducciones mencionadas en los registros documentales. No obstante, como hemos señalado, hay una buena variación tanto en el grado de preservación arquitectónica en estos sitios como en sus trazos urbanos y sus relaciones con los planos de las reducciones ideales trazados por Juan de Matienzo[30], Gregorio González de Cuenca[31] y Francisco de Toledo. El plano del Conjunto 123, con su fuerte evidencia de una plaza central y trazado en damero, corresponde más claramente con los elementos básicos de estos modelos, así como los marcos de otros asentamientos coloniales españoles. En el Conjunto 74, la colocación de la iglesia por encima y al lado del sector doméstico, y no en su centro, es más característica de los primeros asentamientos misioneros que del marco de una reducción toledana, y habría hecho que la estructura sea mucho más visible desde lejos. En el Conjunto 221, la iglesia parece estar ubicada en un lugar más céntrico, pero la posible adición de un convento y su montaje sobre un monumento prehispánico, describen la variación al modelo toledano. Finalmente, cabe destacar que todos estos sitios parecen haber sido abandonados a mediados del siglo XVII, un hecho que aparentemente socavaría las monumentales aspiraciones del proyecto reduccional.

Aparte de estas variaciones en la misma estructura de las reducciones, también registramos una notable presencia de poblaciones indígenas viviendo fuera del marco de pueblos reducidos en los valles de Zaña y Chamán en los siglos XVI y XVII. Por empezar, los restos arqueológicos recuperados en el puerto de Chérrepe (Conjunto 142) indican una presencia indígena continua en esta zona desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, pero sin evidencia sobreviviente de un asentamiento propiamente reducido[32]. Por otra parte, una importante comunidad

[30] Matienzo (1967[1567]: 48-50).

[31] Residencia tomada al doctor Gregorio González de Cuenca, oidor de la Audiencia de Lima, y a sus oficiales, del tiempo que fue visitador de la provincia de Trujillo, por el licenciado Pedro Sánchez de Paredes, también oidor en la misma audiencia, 1573, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Justicia 459, f. 3062v.

[32] VanValkenburgh (2012a: 466-471).

indígena parece haber vivido en las afueras de la villa de Zaña[33], empezando pocos años después de su fundación. Asimismo, la extensión de los materiales domésticos en numerosos asentamientos periféricos asociados a la expansión de la agricultura del siglo XVII parece indicar la presencia de sujetos indígenas viviendo en los alrededores de trapiches, ingenios, tinas y tenerías[34]. El discurso de reducción claramente no era la única fuerza configurando los paisajes y poblaciones indígenas durante la colonia, y como discutiré en más detalle abajo, parece inclusive haber estado entrelazado con intereses económicos.

Aparte de la forma y el carácter de los propios sitios, una evaluación de los cambios en sus tamaños y ubicaciones entre la era prehispánica y los primeros tiempos coloniales sugiere que el reasentamiento tuvo efectos concretos, y a veces devastadores, en las poblaciones y asentamientos indígenas en el valle inferior de Zaña. Los patrones más destacados que resultan de esta comparación son: 1) una caída drástica en el número total de asentamientos, 2) una disminución igualmente notable en la superficie total ocupada por estos sitios, y 3) un aumento marcado en el tamaño mediano de los sitios durante este mismo período de tiempo (Figura 7).

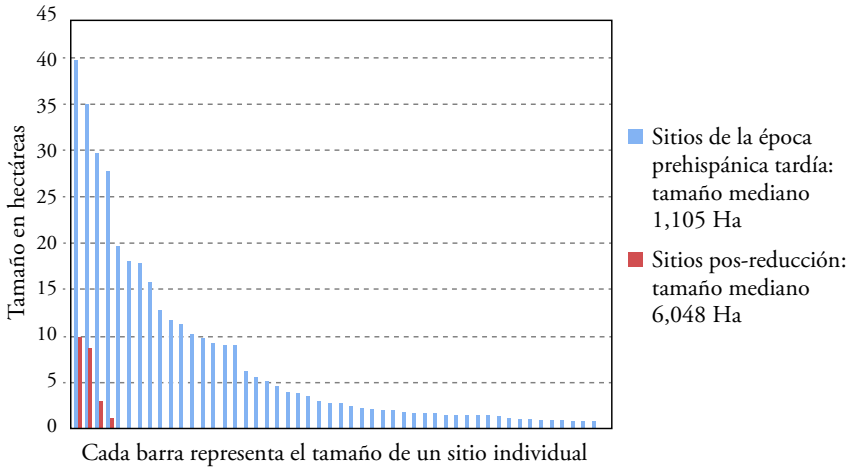

Figura 7. Distribución de tamaños de sitios en las épocas prehispánica tardía y posreduccional.

[33] Descripciones de los corregimientos de Chancay y Chayantta, y las provincias de 'Chilques y Marquez' y 'Zania y Lambayeque', British Museum, London, Add. 17588, publicadas en Castañeda Muega et al. (2015: 115-116).

[34] VanValkenburgh (2012a: 482-493).

Dentro de la zona total de las prospecciones del PAZC, se registraron veintidós sitios con ocupaciones pertenecientes a los períodos Chimú e Inka. Si se suma la superficie de estos sitios con la superficie acumulativa de una selección aleatoria del 50% de los centros GLIP (un total de veintiocho sitios, de acuerdo con la metodología antes mencionada), la superficie total es de 315,74 hectáreas. Durante el período posterior a la reducción, la prospección descubrió solamente cuatro sitios, que en conjunto comprenden 53,51 hectáreas, representando un descenso del 83,1% de la superficie ocupada. Cuando se eliminan las zonas periféricas de la región total de la prospección y la muestra se limita a la parte contigua de la prospección, la superficie total de Chimú / Chimú-Inka / 50% sitios GLIP es de 165,74 hectáreas, mientras que la de las zonas de asentamiento colonial temprano es de 19,19 hectáreas respectivamente, significando una caída del 88,4%. Al mismo tiempo, el tamaño mediano[35] de los sitios aumenta notablemente, de 1105 hectáreas durante la época prehispánica tardía a 6048 hectáreas durante los primeros tiempos coloniales, al igual que el espaciamiento entre los sitios (Figuras 8 y 9).

Aparte del aumento del tamaño mediano de los sitios, también encontramos que los sitios coloniales tempranos registrados por el PAZC demuestran relativamente poca jerarquía de tamaño entre sí, en comparación con la muestra de la época prehispánica tardía. Mientras que este incluye una gran variedad de tamaños de sitios, desde Cerro Corbacho, de 140 hectáreas de extensión, a otros 12 sitios de más de 10 hectáreas a 31 sitios de menos de cinco hectáreas, los sitios coloniales más tempranos (aparte del Conjunto 271, de 0,09 hectárea) van de 3,15 hectáreas (Conjunto 142 / puerto de Chérrepe) a 18 hectáreas (Conjunto 221 / Chérrepe Viejo). De hecho, durante sus primeros años, la villa de Zaña (Conjunto 305), de 13,18 hectáreas[36], parece haber sido más pequeña que el sitio de reducción más grande de la muestra (Conjunto 221 / Chérrepe, a las dieciocho hectáreas) y solo llega a ser ligeramente más grande que la siguiente reducción más extensa (Conjunto 74 / Mocupe Viejo, 10,14 hectáreas).

Las cifras de las visitas coloniales en la región Zaña y Chamán durante el siglo XVI dan cuenta de los intentos coloniales de dividir los sujetos indígenas en unidades de tamaños similares: 290 y 317 tributarios en las comunidades de Mocupe y

[35] El uso de la mediana, como medida de tendencia central, en vez del promedio, es el más indicado pues limita la influencia de datos más idiosincráticos en el resultado.

[36] Basado en una versión georectificada del mapa presentado por Angulo (1920), que representa la villa en su momento de fundación.

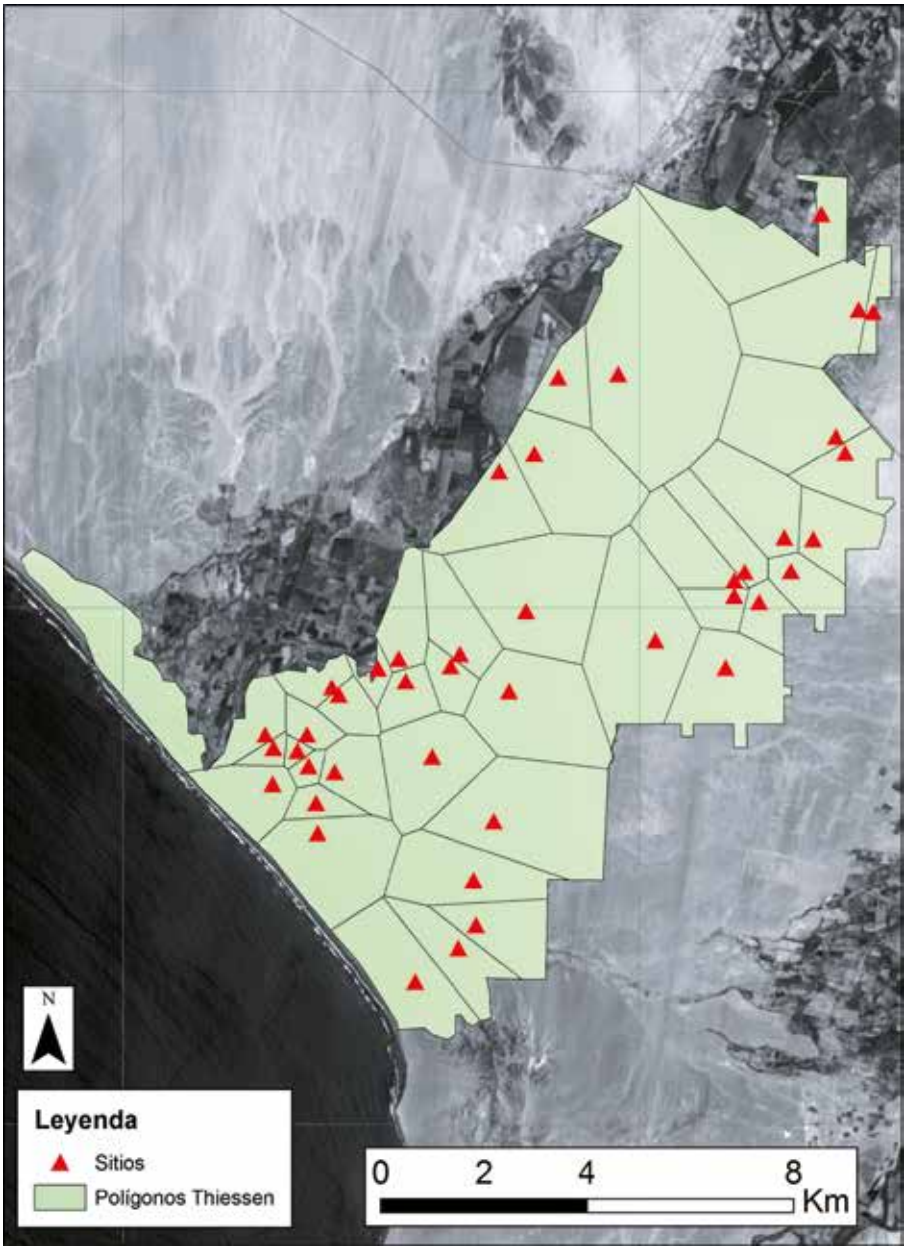

Figura 8. Polígonos Thiessen, demostrando puntos medios entre los asentamientos Chimu, Chimu-Inka y 50% GLIP registrados en la zona contigua de prospección.

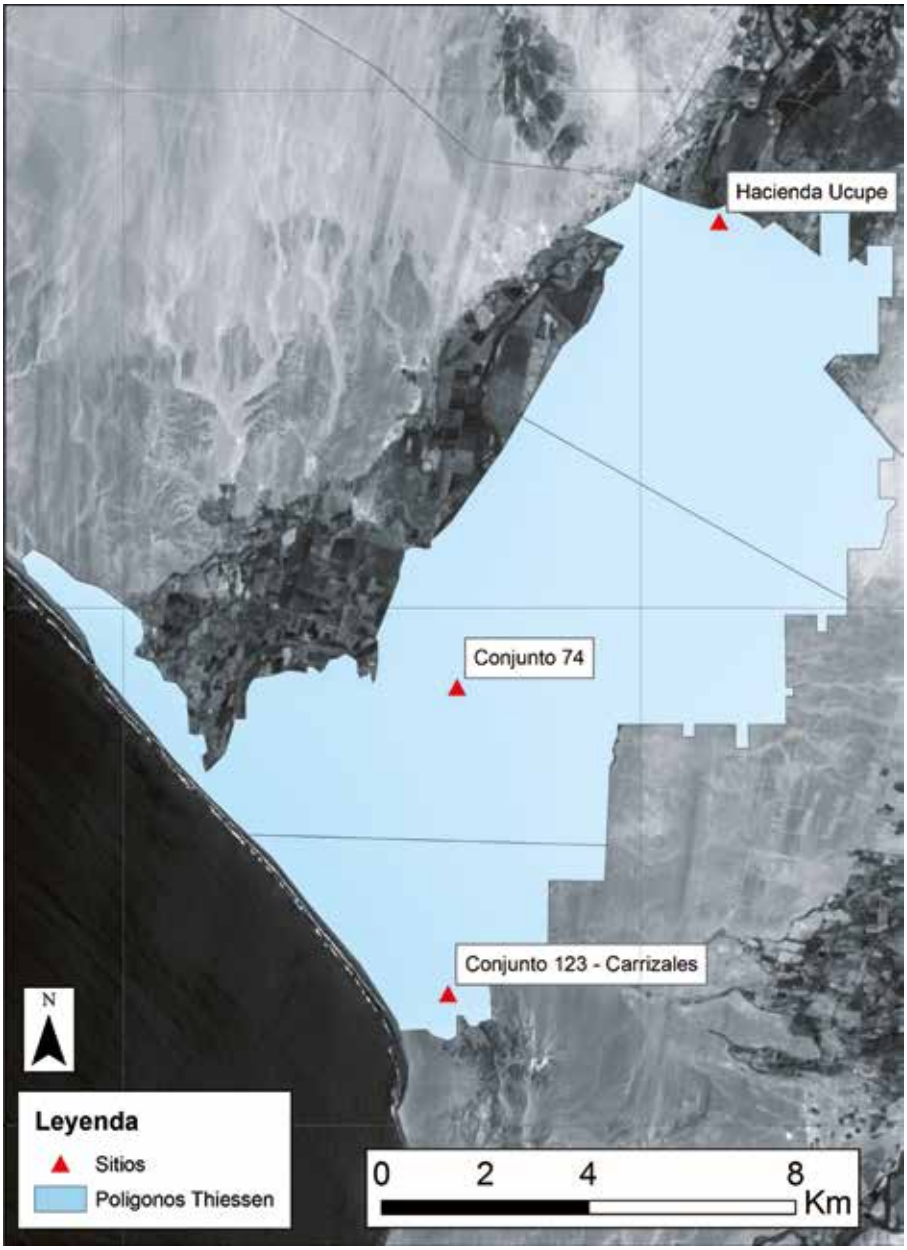

Figura 9. Polígonos Thiessen, mostrando los puntos medios entre los asentamientos del período colonial temprano registrados en la zona contigua de prospección.

Chérrepe respectivamente (Figura 10)[37]. Si tomamos estas cifras como testigo del número total de hogares en cada comunidad, parecen notablemente más pequeñas que los quinientos que Matienzo[38] acertaba eran apropiadas para las reducciones. Sin embargo, cae dentro del rango de doscientas a quinientas viviendas registradas en reducciones censadas, documentados por Mumford[39].

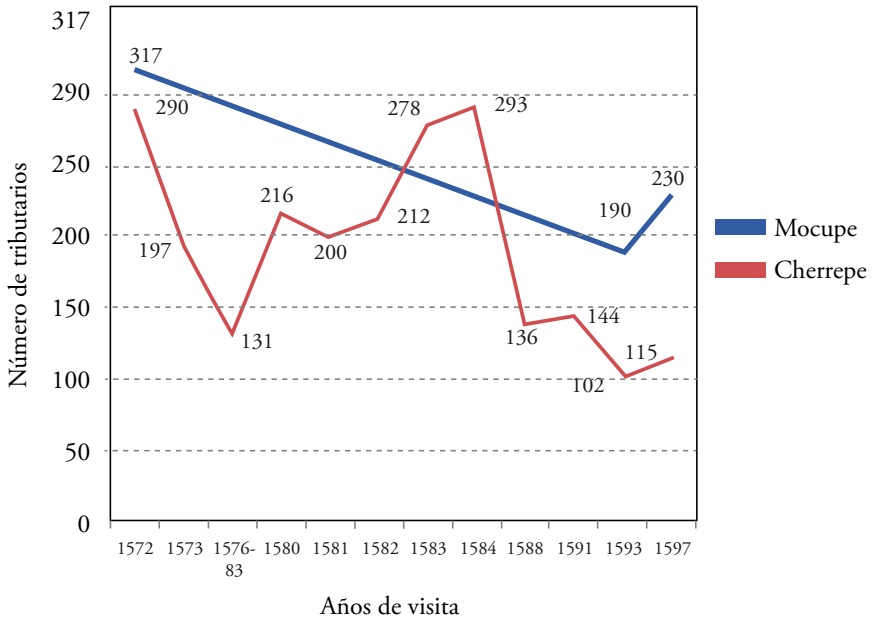

Figura 10. Las poblaciones de «Chérrepe» y «Mocupe» según las visitas entre 1572 y 1600 d.C. Nota: No hay información disponible para Mocupe entre 1572 y 1593. Fuente: Ramírez (1996: 27-28).

En conjunto, se puede afirmar que estos patrones básicos describen los efectos de dos procesos simultáneos: el descenso demográfico y la reagrupación de las poblaciones, este en gran parte asociado con la reducción. La interpretación de los tamaños de las poblaciones en base a los tamaños de los sitios arqueológicos es notoriamente complicada[40], y el hecho de que los sitios planeados conscientemente trataron de manipular la relación entre las unidades domésticas y el espacio urbano en la época colonial, hace que la comparación entre los sitios prehispánicos y

[37] Ramírez (1996: 27-28).
[38] Matienzo (1967[1567]).
[39] Mumford (2012: cap. 8).
[40] Kramer (1980); LeBlanc (1970); Naroll (1962); Van Beek (1982).

coloniales en términos de población sea imperfecta. No obstante, la tendencia general a la disminución entre las dos muestras es tan evidente que no puede ser ignorada. Por otra parte, las figuras se alinean aproximadamente con las estimaciones previas sobre la disminución de la población indígena, la cual Cook[41] estima ser del 71% en toda la región de la costa norte durante el siglo XVI, y Ramírez[42] calcula como del 65% dentro de la comunidad de Chérrepe entre 1572 y 1600 d.C. Tomando en cuenta la probable pérdida de población indígena que ocurrió antes de los primeros censos coloniales, debido a la transmisión de enfermedades y a diversos conflictos sociales, una pérdida entre el 80 al 90% no parece irrazonable. Al mismo tiempo, la drástica disminución del número total de sitios, el aumento de tamaños medianos y el espaciamiento de los sitios subrayan la reagrupación de poblaciones que corresponde en el tiempo con el establecimiento de las reducciones. En la práctica, estos dos fenómenos (la reagrupación y la pérdida de población) estuvieron sin duda interrelacionados. La reagrupación de las poblaciones en asentamientos más densos podría haber acelerado la transmisión de las enfermedades infecciosas. Alternativamente, la pérdida de población podría haber impulsado a las comunidades a migrar a asentamientos más grandes o a tratar de ganarse la vida en paisajes más dispersos.

Rastreando el discurso de reducción

Como hemos observado anteriormente, si demandamos que el movimiento de reducción se lea de una forma dualística, como un éxito o un fracaso de un programa dominante impuesto sobre una población subordinada, su registro arqueológico en las partes inferiores de los valles de Zaña y Chamán presenta una aparente contradicción: un indudable impacto físico en los asentamientos y el paisajes de la zona, esbozado por los grandes cambios en los tamaños, ubicaciones y formas de los asentamientos, y el hecho de que todos los sitios dentro del área de estudio que son candidatos primarios para ser reducciones fueron abandonados a mediados del siglo XVII. Aquí sugeriré que esta aparente paradoja es producto no tanto de los datos en sí, sino de la forma en que imaginamos la operación del poder social. Trabajando con un concepto foucaultiano del poder y comprendiendo a la reducción no como un modelo burocrático cuyos efectos se pueden evaluar a través de la lectura de sus productos materiales, sino como un discurso continuo

[41] Cook (1981: 118, ver Table 27).

[42] Ramírez-Horton (1978: 88-89).

que fluye a través y más allá de sus componentes materiales, podemos entender mejor las complejas formas que produjo.

El valor de esta perspectiva se hace más claro cuando integramos los resultados arqueológicos con una gama más amplia de documentos históricos. Para empezar, los registros legales dan fe de la continuidad en la composición de las comunidades indígenas en los siglos XVII y XVIII, incluso después del abandono de las primeras reducciones[43]. Aunque no se puede descontar los efectos de la inmigración económica y los matrimonios entre miembros de comunidades adyacentes en las composiciones de las comunidades indígenas, las unidades de residencia forjadas durante la época de la reducción no perdieron sus filiaciones durante la serie de abandonos que ocurrieron a mediados del siglo XVII. Mientras que sus plantas físicas fueron construidas de nuevo después de su abandono, las denominaciones Mocupe y Chérrepe permanecieron como las unidades primarias de autoidentificación indígena y no se encuentran evidencias de la persistencia de faccionalismo entre parcialidades que habrían resultado de la fragmentación de las comunidades en otras unidades. Reconstruidas por los indígenas después de su abandono a mediados del siglo XVII, las localidades de Mocupe y Pueblo Nuevo (siendo este el nuevo nombre de la reducción de San Idelfonso de Chérrepe) no tomaron las formas de asentamientos prehispánicos, sino la forma de pueblos con planos reticulares, centrados en plazas e iglesias.

Dos episodios pertenecientes a la historia de la reducción de la región Zaña y Chamán proporcionan una mayor comprensión sobre los procesos por los cuales el discurso de reducción se entretejió con los paisajes sociales indígenas. La primera nos lleva a la víspera de los primeros reasentamientos, a finales de febrero de 1572, cuando un principal indígena de la comunidad de Chérrepe, don Mateo Yalca, dejó su pueblo e intentó viajar a Lima para visitar a la Real Audiencia. Durante el año anterior, los indios de Chérrepe aparentemente se habían enterado de que iban a ser reducidos y siendo no muy aficionados a la idea, habían decidido buscar una solución legal. Así fue que don Mateo partió con dos «indios ladinos» llamados don Joan Agustín Cacha y Bartolomé Choco y llegó a la oficina del escribano Juan de Mata, en la ciudad de Trujillo. Allí, Cacha y Choco adquieren un poder para que don Mateo pueda actuar «en nonbre del cacique y demas principales del d[ic] ho *repartimiento* de cherrepe y de cada una de no[sotros] y en n[uest]ros nonbres y

[43] Deslinde de Ucupe y Santequepe, 1688, AGN, Ucupe 20; Documentos relativos a la Hacienda Ucupe correspondiente al siglo XVIII, AGN, Ucupe 22; Dos riegos de agua que seden los indios de Mocupe, 1796, AGN, Ucupe 30.

de los demas caciques y principales.» En este documento se detallan de la siguiente manera sus deseos:

> que el pueblo q [e]sta ff[ech]o y fundado en el Puerto de cherepe no se mude ny quyte d[...] donde [e]sta por el provecho q del [...] se sique a los d[ic]hos yndios po[...] el contrato de la mar q en el pueblo tienen de q se tiene esperiencia q los yndios q [e]stan en la mar ba cada dia a mas y los q [e]stan en tierra adentro por el contrario ban cada dia a menos [...][44].

El argumento que presenta aquí don Juan Agustin Cacha y Bartolome Choco, ilustra la manera en que el discurso de reducción se extendía más allá de los actos concretos de reasentamiento y podía ser propagada hasta por las mismas personas que estaban destinadas a ser sus súbditos. En el poder, en lugar de asumir una postura de oposición pura contra la reducción, Cacha y Choco movilizan uno de los elementos básicos de su discurso: la conexión fundamental entre *topos* (lugar) y la salud humana. Desde la antigüedad, los médicos y filósofos habían identificado las calidades de los vientos y aguas alrededor de los asentamientos como factores fundamentales para el bienestar corporal[45], y esta visión del paisaje tenía una fuerte influencia en el pensamiento de los colonizadores españoles[46], incluyendo al virrey Toledo y a sus contemporáneos Matienzo y Cuenca. Haciendo uso de ella, Cacha y Choco habían hecho que su argumento sea a la vez más legible y más convincente a los burócratas españoles. Al mismo tiempo, el comentario de Cacha y Choco también se dirigía diestramente a la ansiedad y confusión española sobre la disminución de la población indígena, sugiriendo que se podría contrarrestar si el virrey dejara que siguieran viviendo al lado del mar.

Desafortunadamente, no se conocen otros registros escritos de la visita de don Mateo a la Real Audiencia. Sin embargo, el registro arqueológico ofrece una perspectiva complementaria, que indica que su petición quizás no tuvo los efectos esperados. Aunque hay una presencia clara de ocupación humana en el Conjunto 142 (puerto de Chérrepe) desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, su tamaño (3,15 hectáreas) se encuentra fuera del rango esperado

---

[44] Poder Juan augustin y bartolome choco, 27 de febrero de 1572, ADL, Protocolo 30, Juan de Mata, f. 11r-11v.

[45] Hippocrates (1881); Nutton (1983).

[46] Por ejemplo, en su crónica de 1553, Pedro Cieza de León se quejó de que la ciudad de Panamá tenía «poco circuito donde está situada, por causa de una palude o laguna que por la una parte la ciñe» cuyos «malos vapores [...] se tiene por enferma» y cuya traza estaba «edificada de levante a poniente, en tal manera, que saliendo el sol no hay quien pueda andar por ninguna calle della, porque no hace sombra ninguna.» En cambio, alababa a la ciudad de Arequipa por tener un «asiento y temple» que era la más sana de todo el Perú. Ver Cieza de León (2005: 15, 206).

de reducciones locales y parece particularmente pequeña teniendo en cuenta que el auto de reducción de Chérrepe[47] denota el sitio junto al mar como el pueblo cabecera del cacicazgo. Más bien, parece que la mayor parte de la población de este asentamiento puede haber sido movida hacia el interior, en el Conjunto 221 (Chérrepe Viejo), mientras que un número más pequeño de familias indígenas se quedaron en el puerto. En este caso, puede ser que las necesidades económicas de algunos españoles podrían haber triunfado por sobre los ideales de la reducción. En las aguas peligrosas cerca de la caleta, que muchos cronistas se quejaban que eran poco adecuadas para un puerto[48], los pescadores nativos sirvieron como operadores de balsas que transportaban mercancías entre los buques y la costa[49]. Sin su hábil navegación en estas aguas notoriamente peligrosas, la economía de exportación del valle Zaña, que proporcionaba gran cantidad de pieles y productos agrícolas a los mercados urbanos de todo el virreinato, se habría estancado. Entonces, frente a este imperativo económico, los administradores españoles autorizaron una forma de asentamiento que directamente contradecía las reglas formales del proyecto toledano, casi al mismo tiempo que el propio reasentamiento general se estaba llevando a cabo.

Pero la apropiación indígena del discurso de reducción y la influencia económica en su actuación, no son características restringidas a los primeros años del proceso de reasentamiento. Una segunda anécdota perteneciente a la caleta de Chérrepe, en la década de 1780, demuestra la persistencia del discurso de reducción en la época colonial tardía e ilustra el nivel hasta donde había penetrado la política del espacio indígena. Siendo un puesto solitario en cualquier caso, distante a más de dos leguas de las fuentes más cercanas de agua dulce, la caleta de Chérrepe seguramente se convirtió en un lugar aún más difícil para la vida cotidiana tras la caída de la economía agrícola de Zaña en 1720 y el abandono de la centinela situado en el puerto[50]. Por lo tanto, cuando el arzobispo Baltasar Jaime Martínez de Compañón pasó por la región en 1784 para examinar el estado de la Iglesia de su diócesis, la comunidad de indios que residía en el puerto le instó para dejarles trasladarse a un nuevo asiento.

[47] Ramírez-Horton (1978).

[48] Calancha (1638: 1923); Findlay (1877: 237); Lizárraga (1908: 18); Mercurio Peruano, 26 de septiembre de 1793, p. 55.

[49] Castañeda Murga et al. (2015: 118).

[50] Cartas cuentas de Real Hacienda de 6 de junio de 1722 a 1729; la del año de 1746; de 1748 a 1755; y de 1757 a 1760, AGI, Contaduría 1864.

Para defender su argumento frente al arzobispo, los líderes de la comunidad de Chérrepe, su alcalde, regidor y procurador, recurrieron al discurso de reducción. Por empezar, describían lo que percibían como las deficiencias fundamentales de su actual lugar de residencia, al que describían como un sitio plagado de «humedad vientos continuos falta de Pastos y de Tierras de lavor», afectando al tipo de recursos que les permitían «pasar nuestra vida con mas comodidad»[51]. Por otra parte, la distancia hasta cualquier sede de residencia permanente de algún sacerdote, significaba que no tenían contacto frecuente con el clero y esta falta de instrucción ponía sus almas en peligro. De hecho, se quejaron fuertemente que el clérigo que había sido asignado a asistirles, un ayudante con sede en Mocupe, llamado don José Hurtado de Mendoza, «no cumple con las obligaciones presisas de ministrarnos misa, y doctrina, los domingos, fiestas de guardar, como lo practican los demas curas, en sus redusiones»[52]. De esta manera, proponiendo que su bienestar espiritual estaba directamente ligado a la proximidad espacial con un sacerdote, y afirmando la importancia de ciertas cualidades de aires y vientos para su salud, los indios de Chérrepe reafirmaron los dos pilares de la lectura reduccional del espacio regional.

Frente a estos desafíos, los líderes de la comunidad de Chérrepe argumentaron que su traslado a un sitio llamado El Carrizal (ubicado cerca del Conjunto 123) les proporcionaría mayor beneficio material y espiritual. Les permitiría que continúen residiendo cerca del mar, con acceso a «las utilidades que nos ofrece la pesca que hace parte de nuestra subsistencia». También facilitaría su acceso a «pastos y bastantes tierras y fertiles» y permitirles «lograr el comercio del Junco que siempre hemos tenido»[53]. Finalmente, la proximidad al sitio de la caleta (1,5 leguas) permitiría que los indígenas continuarían de «attender comodamente el puerto», mientras que también los acercaría al sacerdote en Mocupe. Argumentaron, por lo tanto, que la mudanza a El Carrizal les proporcionaría mayores bienes para sus almas «por que tendremos con mas immediacion nuestro Cura que nos auxilie y enseñe como a nuestros cuerpos por las ventajas que nos ofrece este paraje»[54]. Sin embargo, se ignora el hecho de que El Carrizal estaba tan cerca del mar como del puerto de Chérrepe y por lo tanto, era tan húmedo y ventoso como el sitio anterior.

---

[51] Expediente de Chérrepe, 14 de octubre de 1785, Archivo General de la Nación, Bogotá (en adelante AGNC), Virreyes 14, f. 910r, publicado en Restrepo Manrique (1992, I: 461-462).

[52] Expediente de Chérrepe, 1785, AGNC, Virreyes 14, f. 910r.

[53] Expediente de Chérrepe, 1785, AGNC, Virreyes 14, f. 910r-910v.

[54] Expediente de Chérrepe, 1785, AGNC, Virreyes 14, f. 910v.

El discurso de reducción también serviría con notable contundencia para la construcción del nuevo asentamiento que los indios de Chérrepe se comprometieron a construir en El Carrizal. Para hacer que este nuevo lugar sea habitable, planeaban pasar cuatro meses construyendo un canal hasta el río Zaña para proveerse de agua potable y de riego. Durante el mismo período de cuatro meses, erigirían una capilla que serviría como centro de su comunidad. Cada una de las casas que construirían para sus familias serían cuidadosamente planeadas, con un área común para comer y socializar, y dos «alcobitas» separadas «para que nuestros hijos duerman apartados de nuestras hijas para evitar los peligros que VSeñoria Ylustrisima nos ha enseñado pueden resultar de que duerman juntos»[55].

Tal vez, debido a este recurso del discurso de reducción, los indios de Chérrepe llegaron a convencer algunos de los clérigos visitantes. Junto a la petición de la comunidad indígena, los papeles de Martínez de Compañón contienen cartas de varios sacerdotes locales que afirmaron estar de acuerdo con la evaluación del paisaje local que habían proporcionado los residentes de Chérrepe. El clérigo de Pueblo Nuevo, Miguel Antonio Vilela, señaló que Chérrepe quedaba «en un lugar donde jamas han podido vivir los curas porque su temperie, y terreno tan humedo no brinda a la compleccion de la naturaleza Española la menor proporcion para mantener la vida»[56]. También estaba de acuerdo que el traslado les daría «beneficio espiritual y temporal,» pero dejó en claro que los indios aún requerían de supervisión e instrucción, ya que «en mas poco se distingue de las be[s]tias en sus diçipadas costumbres.» Después de visitar a El Carrizal, Hurtado decidió que servía como un lugar adecuado para el traslado, ofreciendo «mas comodidad en lo temporal y spiritual,» añadiendo que se encontraba «al mismo camino Real, y sería muy util para el comun trafico de sus gentes,» supuestamente contribuyendo así al transporte de bienes[57].

Después de solicitar la opinión de varios funcionarios eclesiásticos y seculares, el obispo Martínez de Compañón escribió al virrey Teodoro de Croix para recomendar que los indios del puerto de Chérrepe se trasladen a El Carrizal. Por desgracia, la serie de documentos que cuentan esta historia termina abruptamente aquí, pero las prospecciones arqueológicas del PAZC en la boca del río Carrizal descartan

[55] Expediente de Chérrepe, 1785, AGNC, Virreyes 14, f. 910v.

[56] Testimonio del expediente que siguió el Ilmo. Sr. Obispo que fue de esta diócesis don Baltazar Jaime Martínez de Compañón sobre trasladar el pueblo de Chérrepe, al sitio nombrado Carrizal (en adelante Testimonio del expediente que siguió el Ilmo. Sr. Obispo), 1784, Archivo Arzobispal de Trujillo, Trujillo (en adelante AAT), Sección Visitas.

[57] Testimonio del expediente que siguió el Ilmo. Sr. Obispo, 1784, AAT, Sección Visitas.

definitivamente la posibilidad de la fundación de un nuevo pueblo en este sitio a fines del siglo XVIII. Más aún, los documentos relacionados con preocupaciones más cotidianas entre los habitantes del puerto[58] dan fe de la presencia continua de una pequeña comunidad de indios en este lugar por lo menos hasta el año 1793, y probablemente hasta alrededor de 1800, cuando finalmente se trasladaron al asentamiento de Lagunas, a diez kilómetros al noroeste de El Carrizal, cerca de la bocana del río Zaña.

Independientemente de estas eventualidades, los registros de estas conversaciones a fines del siglo XVIII ilustran tanto la tenacidad del discurso de reducción como las formas complejas en que fue movilizado por los agentes coloniales. En el siglo XVIII, la reducción se había vuelto tan profundamente arraigada en la percepción del espacio y el paisaje en Zaña y Chamán que sirvió de base para que las personas indígenas hablaran de sus propios futuros espaciales. Sin embargo, siguía siendo flexible, permitiendo a los miembros de la comunidad de Chérrepe argumentar que el puerto era húmedo e insalubre, y luego sugerir que se trasladaran a otro asiento junto al mar, junto a un estuario pantanoso. Además, su reclamo no solo se aceptó, sino que fue repetido casi palabra por palabra por un clero que había observado directamente las cualidades de estas tierras. Los cherrepanos podían hacer referencia a la idea de que la caleta era un lugar poco saludable, aún cuando su interés principal puede haber sido el de lograr su autosostenibilidad económica, garantizando el acceso a caladeros, cañaverales, pastizales y agua potable. En este caso, sus motivaciones para movilizar el discurso de reducción parecen bien similares a los de sus antepasados Cacha, Choco y Yalca en 1572, a pesar de que se encontraban tratando de alejarse de lo que probablemente era el mismo lugar donde don Mateo Yalca había luchado para permanecer asentado.

Sin embargo, encauzar al discurso de reducción para estos usos políticos no carecía, al mismo tiempo, de consecuencias adversas. Recurriendo a él, lo perpetuaron y reificaron, haciendo que fuera aún más difícil escapar de su fuerza hegemónica. Por otra parte, las formas en que movilizaron al discurso reduccional, a través de peticiones al arzobispo y protocolos legales, sirvió para inscribirse como sujetos legales dentro de la corona española y como sujetos espirituales de la Iglesia católica. Dada su situación, de estar viviendo en una comunidad costera aislada y siendo solo unas pocas decenas de personas en un momento de graves dificultades económicas, los indios del puerto de Chérrepe tenían pocas opciones.

[58] Recurso de Juan Pio de Rojas, indio tributario del puerto de Chérrepe sobre que Francisco Regio, natural del pueblo de Payján le entregue las vestias que le robaron, 20 de junio de 1792, ADL, Intendencia 435/3500; Castañeda Murga et al. (2015: 121).

Pero su voluntad de conversar tan respetuosamente con los agentes virreinales y eclesiásticos, en los propios términos de estas instituciones, contrasta fuertemente con la rebelión de grupos indígenas contemporáneos en Cuzco y Charcas, que habían optado por formas más radicales de enfrentamiento con el Estado colonial durante la década de 1780[59].

Conclusión

Los índices arqueológicos y documentales sobre la reducción en los valles inferiores de Zaña inferior y Chamán trazan lo que podríamos llamar una historia galonada, una en el que se busca no tanto especificar la *eventualidad* de un discurso colonial, sino que rastrea a través de las formas por las cuales ganó tracción en la vida mental y material. Conforme a las intenciones de la legislación toledana, parece haber llevado a cabo la concentración de decenas de pequeños asentamientos dispersos en una serie de pueblos nucleados en las últimas décadas del siglo XVI. De acuerdo con lo que se ha podido reconstruir sobre los planos de estos nuevos asentamientos, algunos de ellos parecen cuadrar con elementos esenciales del plan toledano, centrándose en iglesias colindantes a plazas abiertas, con una serie de solares encajados por una rejilla de calles rectilíneas.

Los paisajes de Zaña y Chamán también están plagados por los restos de las ambiciones no alcanzadas y consecuencias no previstas del movimiento de reducción. Las fuentes arqueológicas y archivísticas indican que numerosas poblaciones indígenas seguían viviendo fuera de los asentamientos reducidos durante los siglos XVII y XVIII, sobre todo cerca de los asentamientos agrícolas, el puerto de Chérrepe y la villa de Zaña. Por lo menos en un caso (Conjunto 74 / Mocupe Viejo), el trazado de un asentamiento supuestamente «reducido» modificó seriamente el plan toledano, situando su iglesia encima de una colina adyacente al poblado, y no en el centro del espacio urbano de la ciudad, tal vez para aumentar la visibilidad de su estructura en una zona del valle donde los sacerdotes visitaban infrecuentemente[60]. Por otra parte, a mediados del siglo XVII, todas las reducciones fundadas en la región de Zaña y Chamán habían sido abandonadas.

Sin embargo, estas variaciones no parecen haber limitado el impacto de la reducción en la subjetividad política de los indígenas. Después de abandonar sus asentamientos a mediados del siglo XVII, las poblaciones reducidas mantuvieron

[59] Cornblit (1995); McFarlane (1995); O'Phelan Godoy (1995); Stern (1987); Thomson (2002); Walker (1999).

[60] VanValkenburgh (2012a: 459).

sus contornos esenciales y reconstruyeron sus nuevos asentamientos centrándolos en iglesias y plazas siguiendo un trazado en damero. Tal vez más profundamente, desde el siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, las fuentes archivísticas muestran que los propios pueblos indígenas de la región movilizaron el discurso de reducción para confirmar y sostener la forma y disposición de sus asentamientos dentro del paisaje.

Mientras que recurrían al discurso de reducción para impugnar sus circunstancias, lo reforzaron como la visión dominante del paisaje. A través de sus peticiones legales y eclesiásticas, se inscribieron a sí mismos como sujetos legales de la corona española. Por lo tanto, aunque los paisajes reducidos de Zaña y Chamán eran definitivamente «negociados,» el proceso de negociación también contribuyó a la pervivencia del discurso de reducción y la subyugación indígena.

Agradecimientos

Le agradezco a los editores, particularmente Akira Saito, por la invitación a participar en esta publicación; a Carol Rojas y Rocío Torres por sus contribuciones a las investigaciones presentadas en este artículo; a Chet Walker y Jenny Sturm por los trabajos geofísicos en 2010 y a Chet otra vez por sus trabajos de mapeo en 2013; a Alex Menaker, Abel Traslaviña, Jimia Portal, Karina Tarazona, Alexis Reátegui, Karla Cruzado, Fiorela Escobedo, Elvis Monzón, Deysi Paredes, y Michele Koons por sus notables esfuerzos durante los trabajos de campo y laboratorio; a Juan Castañeda por su generosa ayuda navegando en los archivos de Trujillo, varias referencias y acceso a nuevos trabajos; y finalmente a Gary Urton, Jeffrey Quilter, Steven Wernke, Susan Ramírez y Luis Jaime Castillo por su asesoría y gentil apoyo en este estudio desde sus inicios. Finalmente, a Analía Vitale por su ayuda corrigiendo el castellano de mi borrador original. Esta investigación ha sido auspiciada por un International Research Dissertation Fellowship de la Social Science Research Council, un Frederick Sheldon Traveling Fellowship de la Universidad de Harvard, una beca pos-Ph.D. de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y por las becas de las siguientes organizaciones: el Programa de Cooperación Cultural del Ministerio de Cultura de España, el Fondo Jens Aubrey Westengard, el Centro David Rockefeller de Estudios Latinoamericanos y el Departamento de Antropología de la Universidad de Harvard.

Bibliografía

Acevedo Basurto, Sara, Fernando Torres y Pedro Pablo Alayza
2004 *La loza de la tierra: cerámica vidriada en el Perú*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Angulo, Domingo
1920 Fundación y población de la villa de Zaña. *Revista del Archivo Nacional del Perú* 2: 280-299.

Astuhuaman González, César
en prensa Fundación, esplendor y colapso de la iglesia de San Miguel de Piura (1534-1578), primer templo del Perú. *Boletín de Arqueología PUCP.*

Banning, Edward B.
2002 *Archaeological Survey.* Nueva York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Benito Rodríguez, José Antonio (ed.)
2006 *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Burga, Manuel
1976 *De la encomienda a la hacienda capitalista: el valle del Jequetepeque del siglo XVI al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1977 San Jacinto de Ucupe: una estancia colonial en el valle de Zaña. *Análisis* 2(3): 183-200.

Calancha, Antonio de la
1638 *Coronica moralizada del orden de San Avgvstin en el Perv, con svcesos egenplares en esta monarqvia*. Barcelona: Pedro Lacavalleria.

Castañeda Murga, Juan, María del Carmen Espinoza Córdova y Eduardo Pimentel Carranza
2015 *Templos virreinales de los valles de Lambayeque*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Cieza de León, Pedro de
2005 *Crónica del Perú: el señorío de los incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Cleland, Katherine M. e Izumi Shimada
1992 Sicán Bottles: Marking Time in the Peruvian Bronze Age. *Andean Past* 3: 193-235.

1998 Paleteada Potters: Technology, Production Sphere, and Sub-Culture in Ancient Peru. *MASCA Research Papers in Science and Archaeology* 15: 111-152.

Cock, Guillermo A.
1986 Power and Wealth in the Jequetepeque Valley during the Sixteenth Century. En Christopher B. Donnan y Guillermo A. Cock (eds.), *The Pacatnamu Papers*, pp. 171-180. Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California.

Coello de la Rosa, Alexandre
2006 *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Pontificia Universidad Católica del Perú.

Collins, James M. y Brian Leigh Molyneaux
2003 *Archaeological Survey*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Cook, Noble David
1981 *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cornblit, Oscar
1995 *Power and Violence in the Colonial City: Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Tupac Amaru (1740-1782)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deagan, Kathleen A.
1987 *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800*. Vol. 1. *Ceramics, Glassware, and Beads*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Deza Rivasplata, Jaime
2008 *Los dioses de la economía: 120 siglos de historia en el valle de Jequetepeque*. Lima: Universidad Alas Peruanas.

Donnan, Christopher B.
2011 *Chotuna and Chornancap: Excavating an Ancient Peruvian Legend*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press.

Drennan, Robert D. y Christian E. Peterson
2004 Comparing Archaeological Settlement Systems with Rank-Size Graphs: A Measure of Shape and Statistical Confidence. *Journal of Archaeological Science* 31(5): 533-549.

Durston, Alan
2007 *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Findlay, Alexander George
1877 *A Directory for the Navigation of the South Pacific Ocean*. London: RH Laurie.

Foucault, Michel
1978 *The History of Sexuality.* Vol. 1. *An Introduction*. Robert Hurley (tr.). Nueva York: Pantheon Books.
1982 The Subject and Power. *Critical Inquiry* 8(4): 777-795.

Gade, Daniel W. y Mario Escobar
1982 Village Settlement and the Colonial Legacy in Southern Peru. *Geographical Review* 72(4): 430-449.

Goggin, John M.
1960 *The Spanish Olive Jar: An Introductory Study*. New Haven: Department of Anthropology, Yale University.
1968 *Spanish Majolica in the New World: Types of the Sixteenth to Eighteenth Centuries*. New Haven: Department of Anthropology, Yale University.

Guillen, Sonia E.
1998 Arqueología de emergencia: inventario, catalogación y conservación de los materiales arqueológicos de los mausoleos de la Laguna de los Cóndores. Informe entregado al Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Hippocrates
1881 *Hippocrates on Airs, Waters, and Places*. London: Wyman & Sons.

Jamieson, Ross W.
2001 Majolica in the Early Colonial Andes: The Role of Panamanian Wares. *Latin American Antiquity* 12(1): 45-58.

Jamieson, Ross W. y R. G. V. Hancock
2004 Neutron Activation Analysis of Colonial Ceramics from Southern Highland Ecuador. *Archaeometry* 46(4): 569-583.

Johnson, Gregory A.
1980 Rank-Size Convexity and System Integration: A View from Archaeology. *Economic Geography* 56(3): 234-247.

Kowalewski, Stephen A.
1982 The Evolution of Primate Regional Systems. *Comparative Urban Research* 9(1): 60-78.

Kramer, Carol
1980 Estimating Prehistoric Populations: An Ethnoarchaeological Approach. En Marie-Thérèse Barrelet (ed.), *L'Archéologie de l'Iraq du début de l'époque néolithique à 333 avant notre ère: perspectives et limites de l'interprétation antropologique des documents*, pp. 315-334. París: Centre National de la Recherche Scientifique.

La Lone, Darrell E.
1982 The Inca as a Nonmarket Economy: Supply on Command versus Supply and Demand. En Jonathon E. Ericson y Timothy K Earle (eds.), *Contexts for Prehistoric Exchange*, pp. 292-316. Nueva York: Academic Press.

Leblanc, Steven
1970 An Addition to Naroll's Suggested Floor Area and Settlement Population Relationship. *American Antiquity* 36(2): 210-211.

Lister, Florence C. y Robert H. Lister
1974 Maiolica in Colonial Spanish America. *Historical Archaeology* 8: 17-52.

Lizárraga, Reginaldo de
1908 *Descripción y población de las Indias*. Carlos A. Romero (ed.). Lima: Imprenta Americana.

Long, George A.
1964 Excavations at Panama Vieja. *The Florida Anthropologist* 17(2): 104-109.
1967 Archaeological Investigations at Panama la Vieja. Tesis de maestría. University of Florida.

Málaga Medina, Alejandro
1974 Las reducciones en el Perú (1532-1600). *Historia y Cultura* 8: 141-172.

Matienzo, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú (1567)*. Guillermo Lohmann Villena (ed.). París: Institut français d'études andines.

Mcfarlane, Alan
1995 Rebellions in Late Colonial Spanish America: A Comparative Perspective. *Bulletin of Latin American Research* 14(3): 313-338.

Mumford, Jeremy Ravi
2005 The 'General Resettlement of Indians' in Sixteenth-Century Peru: Did it Happen? If So, How? Ponencia presentada en the Boston Area Workshop for Latin American History, David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University, 26 de octubre.
2012 *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*. Durham: Duke University Press.

Naroll, Raoul
1962 Floor Area and Settlement Population. *American Antiquity* 27(4): 587-589.

Noack, Karoline
1996 *Die Visitation des Gregorio González de Cuenca (1566/67) in der Nordregion des Vizekönigreiches Peru: gesellschaftliche Relevanz von Rechtsordnung und Rechtsanwendung.* Frankfurt am Main: Peter Lang.
2004 Las representaciones del poder político en la sociedad colonial del siglo XVI, costa norte del Perú. En Luis Valle Álvarez (ed.), *Desarrollo arqueológico, costa norte del Peru*, pp. 115-124. Trujillo: SIAN.
2007 Relaciones políticas y la negociación de una «nueva» sociedad colonial en el valle de Pacasmayo, costa norte del Perú (siglo XVI). En Wiltrud Dresler, Bernd Walter Federico Fähmel Beyer, Karoline Noack y Ursula Thiemer-Sachse (eds.), *Culturas en movimiento: contribuciones a la transformación de identidades étnicas y culturas en América*, pp. 243-264. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Nutton, Vivian
1983 The Seeds of Disease: An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance. *Medical History* 27: 1-34.

O'Phelan Godoy, Scarlett
1995 *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

O'Toole, Rachel Sarah
2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Ramírez, Susan E.
1986 *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
1996 *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*. Stanford: Stanford University Press.

2007 It's All in a Day's Work: Occupational Specialization on the Peruvian North Coast, Revisited. En Izumi Shimada (ed.), *Craft Production in Complex Societies: Multicraft and Producer Perspectives*, pp. 262-280. Salt Lake City: University of Utah Press.

Ramírez-Horton, Susan E.

1978 Chérrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo. *Historia y Cultura* 11: 79-121.

1981 La organización económica de la costa norte: un análisis preliminar del período prehispánico tardío. En Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (eds.), *Etnohistoria y antropología andina*, pp. 281-297. Lima: Museo Nacional de Historia.

1982 Retainers of the Lords or Merchants: A Case of Mistaken Identity? En Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda (eds.), *El hombre y su ambiente en los Andes centrales*, pp. 123-136. Osaka: National Museum of Ethnology.

Restrepo Manrique, Daniel

1992 *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado de Baltasar Jaime Martínez Compañón, 1780-1790*. 2 vols. Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia / Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1975 Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca. *Historia y Cultura* 9: 119-154.

1977 *Etnía y sociedad: costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1979 Breves notas sobre la estructura socio-económica en la costa peruana precolombina. En Roswith Hartmann y Ubo Oberem (eds.), *Amerikanistische Studien: Festschrift für Hermann Trimborn anlässlich seines 75. Geburtstages*, vol. 2, pp. 207-211. Sankt Augustin: Haus Völker und Kulturen.

Rovira, Beatriz E.

2001 Presencia de mayólicas panameñas en el mundo colonial: algunas consideraciones acerca de su distribución y cronología. *Latin American Antiquity* 12(3): 291-303.

Saito, Akira

2012 Las reducciones indígenas: ¿instrumento de etnocidio o espacio de etnogénesis? Ponencia presentada en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Viena, 20 de julio.

Savage, Stephen H.
1997 Assessing Departures from Log-Normality in the Rank-Size Rule. *Journal of Archaeological Science* 24: 233-244.

Scott, Heidi V.
2004 A Mirage of Colonial Consensus: Resettlement Schemes in Early Spanish Peru. *Environment and Planning D: Society and Space* 22(6): 885-899.
2006 Rethinking Landscape and Colonialism in the Context of Early Spanish Peru. *Environment and Planning D: Society and Space* 24(4): 481-496.

Stastny, Francisco y Sara Acevedo Basurto
1986 *Vidriados y mayólica del Perú*. Lima: Museo de Arte y de Historia, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Stern, Steve J. (ed.)
1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

Thomson, Sinclair
2002 *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency.* Madison: University of Wisconsin Press.

Tschauner, Hartmut
2001 Socioeconomic and Political Organization in the Late Prehispanic Lambayeque Sphere, Northern North Coast of Peru. Tesis doctoral. Harvard University.

Van Beek, Gus W.
1982 A Population Estimate for Marib: A Contemporary Tell Village in North Yemen. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 248: 61-67.

VanValkenburgh, Parker
2012a Building Subjects: Landscapes of Forced Resettlement in the Zaña and Chamán Valleys, Peru, 16th and 17th Centuries C.E. Tesis doctoral. Harvard University.
2012b The World on a Plate: Consumption and Commerce at Magdalena de Cao Viejo through the Lens of Ceramic Analysis. Ponencia presentada en American Anthropological Association Annual Meeting, Chicago, 16 de noviembre.

VanValkenburgh, Parker y Jeffrey Quilter
2008 Continuity and Transformation in Indigenous Households during the Colonial Period: Recent Insights from Magdalena de Cao Viejo, Peru.

Ponencia presentada en Society for American Archaeology Annual Meeting, Vancouver, 29 de marzo.

Villanueva Domínguez, Luis de, Fernando Vela Cossío, Alfonso Navarro Guzmán y David Rivera Gámez
2002 La ciudad de San Miguel de Piura, primera fundación española en el Perú. *Revista Española de Antropología Americana* 32: 267-294.

Walker, Charles
1999 *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840.* Durham: Duke University Press.

Wernke, Steven A.
2003 An Archaeo-History of Andean Community and Landscape: The Late Prehispanic and Early Colonial Colca Valley, Peru. Tesis doctoral. University of Wisconsin, Madison.
2007a Analogy or Erasure?: Dialectics of Religious Transformation in the Early *Doctrinas* of the Colca Valley, Peru. *International Journal of Historical Archaeology* 11(2): 152-182.
2007b Negotiating Community and Landscape in the Peruvian Andes: A Transconquest View. *American Anthropologist* 109(1): 130-152.
2011 Convergences: Producing Early Colonial Hybridity at a *Doctrina* in Highland Peru. En Matthew Liebmann y Melissa S. Murphy (eds.), *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*, pp. 77-101. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
2013 *Negotiated Settlements: Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism*. Gainesville: University Press of Florida.

Willey, Gordon R.
1953 *Prehistoric Settlement Patterns in the Virú Valley, Peru*. Washington, D.C.: United States Government Printing Office.

Wilson, David J.
1988 *Prehispanic Settlement Patterns in the Lower Santa Valley, Peru: A Regional Perspective on the Origins and Development of Complex North Coast Society*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Zevallos Quiñones, Jorge
1975 La visita del pueblo de Ferreñafe (Lambayeque) en 1568. *Historia y Cultura* 9: 155-178.

De la reducción al pueblo: Procesos de conformación de grupos y territorios a raíz de la creación de Catacaos, Sechura y Colán, en la costa de Piura (norte del Perú)

Alejandro Diez Hurtado

> el Ylustrisimo señor Bernardino de Loaysa, visitador general susodicho prosiguiendo en la visita de los naturales de la mesma encomienda del dicho Gaspar Thoche de Buitrago [...] mando juntar los indios del repartimiento de Sechura en el dicho Gaspar Thoche de Buitrago, encomendero que reside en el dicho pueblo de Sechura e aviendose ajuntado Doña Ysabel Capullana, cacica principal del dicho pueblo de Sechura y Otermeregildo Sivar principal del pueblo de la Muñuela, sujeto a la dicha Doña Ysabel Capullana, estos indios e indias del dho repartimiento de sechura por lengua e interpretacion de don Juan Chunga casique e indio ladino en nuestra lengua castellana, les fue echa la plática y exhortación [...] aviendole preguntado a los dichos indios de Sechura que parcialidades havia en el dicho repartimiento dijeron que dos parcialidades de las quales es casica principal la dicha Doña Ysabel capullana y que vive en ella por oy y la parcialidad de la Muñuela vive por oy cuatro leguas deste pueblo que es en la costa de la mar y la dha parcialidad de la Muñuela, vive quatro leguas la tierra adentro lo qual dijo la dicha Doña Ysabel Capullana, casica e señora del dicho pueblo de sechura de su parcialidad y los indios e indias que en el dicho repartimiento se visitaron con sus hedades según por sus aspectos parecieron tener son los siguientes [...][1].

---

[1] Acta de visita de la reducción de Sechura, en Expediente seguido por Don Cornelio Temoche, cacique principal del pueblo de Sechura y parcialidad de la Muñuela, actual cobrador de tributos, contra el común del pueblo de Catacaos, sobre el derecho a las tierras de la Muñuela (en adelante Expediente seguido por Don Cornelio Temoche), Piura, 25 de agosto de 1778 (concluido el 26 de junio de 1782), Archivo Departamental de Piura, Piura, (en adelante ADP), Corregimiento Causas Ordinarias (en adelante Cor. Ord.), leg. 38, exp. 781.

Siguiendo el encargo del superior gobierno «de las cosas que nos encargan a los visitadores es que los pueblos de los indios que están divididos y apartados por las provincias se junten y redusgan en pueblos grandes donde puedan ser comunidades»[2], en 1572, fueron reducidos en el pueblo de San Martín de Tours de Sechura 49 tributarios de las parcialidades de Sechura y Muñuela, que estaban gobernadas por Ysabel Capullana (llamada Temocha en otros documentos) y Otermeregildo Sivar. Sin embargo, otra fuente señala, 20 años más tarde, la reducción de un segundo grupo de indígenas, ubicados hacia el despoblado, al sur y asignados a otros encomenderos, que serían reducidos en el mismo pueblo[3].

Algo semejante ocurrió en el pueblo de San Juan Bautista de Catacaos. Creado en 1572, en 1575 el corregidor Gonzalo Prieto Dávila sumaría algunas otras parcialidades provenientes del valle de la Chira. Posteriormente (1588) se volvería a ordenar que se obligue a los indígenas a cambiar efectivamente su residencia en el nuevo pueblo, pues aparentemente se hallaban aún dispersos entre sus chacras y campos. La reducción inicial de los pueblos de Catacaos, Sechura y Colán, nominalmente creados en 1572 fue un proceso que requirió no menos de un par de décadas.

Las reducciones de estas zonas norteñas, de ocupación temprana pero en tierras relativamente «marginales» se fueron haciendo paulatinamente agregando poco a poco los diversos grupos que conformarían los pueblos. Había que adaptarse

---

[2] Probablemente las ordenanzas de Catacaos, Colán y Sechura fueron semejantes a las dadas en Santo Domingo de Olmos, creado inmediatamente después de Sechura, al sur, por el mismo visitador: «todos los quales casiques e principales e indios de los dos pueblos mando, que de oy dia de la fha en dos meses primeros siguientes vayan i a hacer vuestras casas en esta parte y sitio que la del dho pueblo de Santo Domingo de Olmos que esta señalado por la traza e forma que esta ordenado cada uno en las partes y solares que se a repartido y echas las dhas casas os vengais todos con vuestras mujeres e hijos e alhajas e ganado e a residir y morar en el dho pueblo [...] e despobléis las casas antiguas de los pueblos que [ocupaban] por que por ninguna via abeis de volver a ellas y guardareis en poblaros y hacer vuestras casas la orden siguiente». Ver Ordenanzas de la reducción de Olmos por Bernardino de Loaiza, 1573, en Indios de San Fco de Copis y Sto Domingo de Olmos, San Miguel de Piura sobre propiedad de las tierras y pastales que denominan Farrán o Cerro redondo, 1685, Archivo General de la Nación, Lima (en adelante AGN), Derecho Indígena, leg. 12, C195.

[3] «Visita de los indios de las encomiendas de Ruy Lopes Calderón Vezo de la civdad de San Miguel deste Puo de Sechura y Punta de Aguja y Puo de Pesura y Muniquilan que todo por mandado de y orden del Sr Visorrey se reducen y pueblan deste Puo de Sechura para poder dotrinarlos y policía como Vmd manda y confirme a las instrucciones de su Exa». Ver Expediente del juicio instaurado entre Miguel Marcos cacique y Gobernador del pueblo de Sechura y Juan de Nonura sobre la posesión de dicho Cacicazgo (en adelante Expediente del juicio instaurado entre Miguel Marcos y Juan de Nonura), Piura, agosto de 1687, Biblioteca Nacional del Perú, Lima (en adalente BNP), B1403, 84 fojas.

a dos tipos de consideraciones: de un lado las ordenanzas que se dieron en cada pueblo, que incluían desde el trazado de calles y edificación de espacios públicos, la construcción de casas, pero también el reparto de tierras, el sembrío de algodón, la catequesis y otras normas. Del otro, estaba de por medio un complejo proceso de organización de grupos diferentes bajo diversos caciques, no siempre en buenas relaciones entre sí. Todo ello en un contexto de decrecimiento poblacional y exacción colonial en trabajo.

Las reducciones toledanas debían formar pueblos para ordenar a las poblaciones, civilizarlas y controlarlas. La creación de un pueblo suponía una serie de cambios en la organización política y territorial de los pueblos indígenas y también en su vida cotidiana. En este trabajo queremos problematizar el proceso de creación de los pueblos producto de las reducciones: ¿qué cambios eran necesarios para convertir una reducción en un pueblo?

Los pueblos de indios fueron creados bajo los modelos de pueblos españoles (y europeos) conformados por poblaciones enraizadas en los territorios y regidos por reglas de residencia continua y muchas veces una única identidad. La implantación de este modelo de pueblo europeo sobre poblaciones indígenas americanas generó múltiples adaptaciones y transformaciones, al imponerse a grupos con diferentes formas de ocupación del espacio, que pertenecían a unidades étnicas y políticas diferentes y que incluso hablaban idiomas diferentes entre sí. La formación de los nuevos pueblos en América suponía una extraña álgebra en la que se tenía que generar unidad en el marco de las diferencias, transformando y adaptando instituciones, generando múltiples equilibrios entre la tradición y las reglas hispanas de organización de la sociedad y también entre los diversos grupos indígenas obligados a residir en un mismo ámbito social y político.

Nos proponemos analizar este proceso en un pequeño grupo de pueblos reducción costeños del norte del Perú, entre fines del siglo XVI y fines del siglo XVII[4]. Postulamos que la creación de estos pueblos supuso un doble proceso de transformación y reconfiguración social. De un lado, la reconformación del territorio; del otro, la reconfiguración de la población. Pensamos que la generación

[4] Existe una serie de trabajos sobre las reducciones de la costa de Piura. Rostworowski de Diez Canseco publicó un temprano estudio sobre las reglas de sucesión (1961) y luego el testamento del cacique de Colán (1982), línea de análisis que seguiría más tarde Elías Lequernaqué (2008). Centrados en continuidades y transformaciones están los trabajos de Fernández Villegas (1990) y Huertas Vallejos (1991; 1996) pero sobre todo el de Schlüpmann (1991) sobre el conjunto de Piura y el de Espinoza Claudio (1999), sobre Catacaos, así como los míos propios (1988; 2006).

de una reducción suponía una serie de adaptaciones en los sistemas de propiedad y acceso a terrenos y tierras adyacentes a los pueblos. Ello solo fue posible en el marco de disputas y tensiones por derechos entre los grupos reducidos al pueblo pero también con los españoles e indígenas de pueblos vecinos. Por otro lado, conformar un nuevo pueblo requería una serie de transformaciones y adaptaciones operadas en y entre los grupos de indígenas reducidos a él. Sabemos que crear un pueblo ocasionaba cambios en las parcialidades, como lo muestra el análisis de su demografía, procedencia y sus características. Creemos que la reducción generó también cambios en las lógicas de alianza, herencia y parentesco, cambiando las reglas de constitución de los grupos. En este artículo, miraremos la formación del pueblo reducción a partir de ambas ventanas: de un lado, la configuración y reconfiguración del espacio, del otro, las transformaciones en la constitución de los grupos de indígenas reducidos a los mismos. Entendemos el conjunto del proceso como de generación de nuevas unidades sociales y territoriales funcionales que posteriormente conoceríamos como pueblos (Figura 1).

La población y los espacios de las reducciones

Los pueblos reducción de Catacaos, Colán y Sechura concentran los tres principales grupos poblacionales existentes en la costa de Piura mencionados en las «Relaciones geográficas de Indias», redactadas para Piura por Juan de Salinas: «en términos de la dicha ciudad hay tres naciones de naturales diferentes en el habla y en los nombres y cada una de las dhas naciones tenían sus provincias por sí y territorios y límites conocidos y señalados», añadiendo que «están poblados los dichos pueblos en sus propias tierras y sitios antiguos»[5]. Hay ciertamente poca información sobre los pueblos originarios de la zona. Sabemos que hubo una larga y continua ocupación de los valles y litoral costero de Piura, desde el precerámico hasta el imperio incaico[6] con importantes desarrollos en la época pre-moche (vicús) y moche, luego aparentemente integrada al dominio chimú y finalmente inca[7].

La población de la zona fue sumamente afectada por la caída demográfica de las primeras décadas, por lo que el proceso de reducción en la costa piurana se opera sobre una población sumamente diezmada. El proceso de reducción reunió una serie de poblaciones dispersas algunas de las cuales se ubicaban originalmente a

[5] Relación de la ciudad de San Miguel de Piura, en Jiménez de la Espada (1965, II: 41-42).

[6] Cárdenas Martín et al. (1991); Guffroy (1994).

[7] Rostworowski de Diez Canseco (1961).

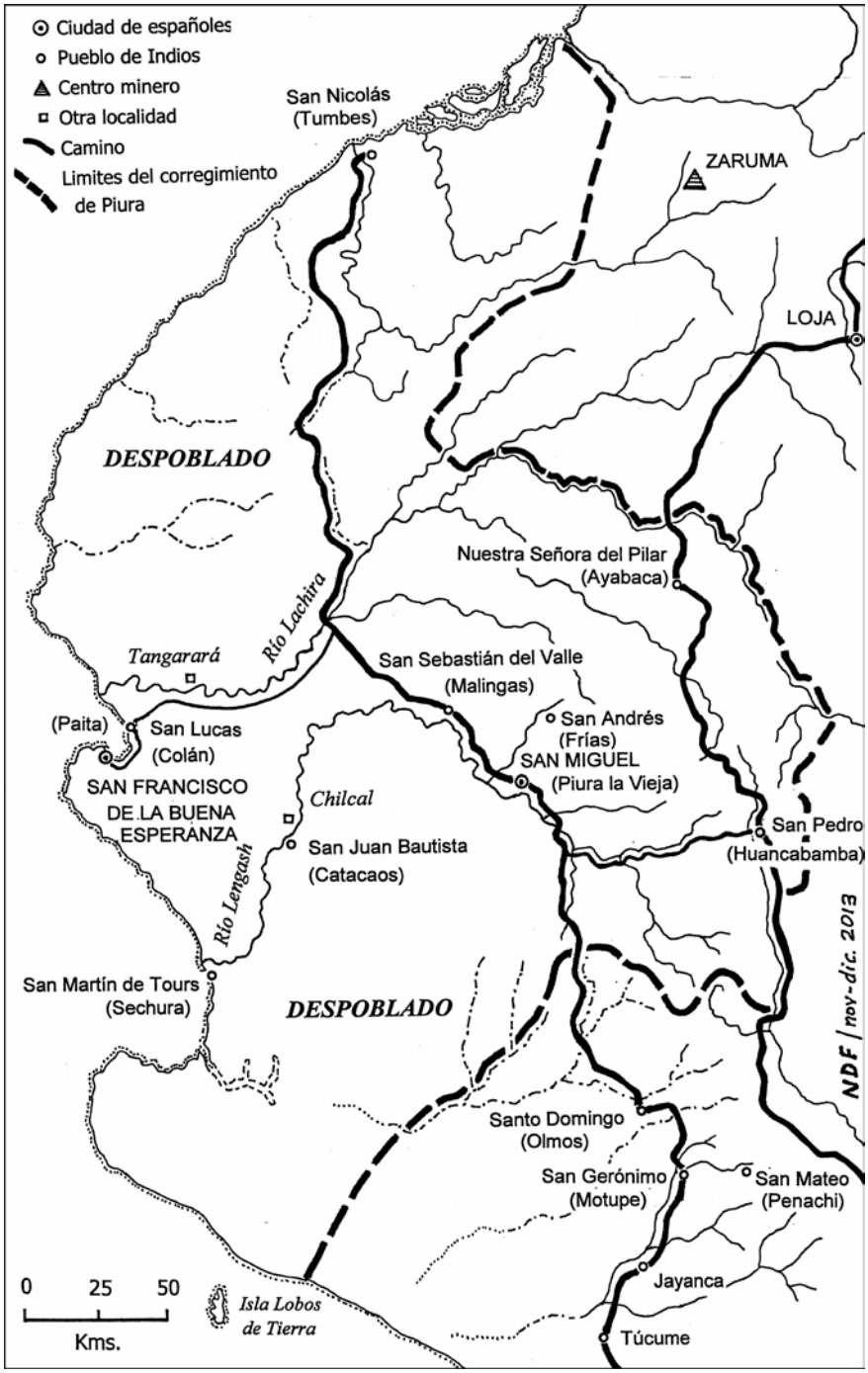

Figura 1. Reducciones en el partido de Piura, siglos XVI y XVII.

distancias considerables. Así, en San Juan Bautista de Catacaos se redujeron pueblos originarios del propio valle de Lengash (parcialidades de Narigualá, Mecache, Mécamo, Mechato)[8], del valle del Chira (Pariña, Cusio, La Chira, Socolán, Poechos) y de más lejos (Maricavelica, Motape, situados a doce y catorce leguas del pueblo). En San Martín de Tours de Sechura se reunió a la población litoral cercana a la desembocadura del río, pero también a la población de Muñuela, ubicada originalmente a cuatro leguas hacia el valle, así como a poblaciones litorales situadas originalmente entre cuatro y seis leguas hacia el sur. En San Lucas de Colán se reunió tanto población litoral como población agrícola del valle del río Chira. Cada pueblo tendrá su propia historia demográfica y sus propias tierras[9]. Aparentemente, los tres pueblos se crearon tomando como base asentamientos indígenas preexistentes.

No tenemos referencias precisas respecto de las lenguas que hablaban las poblaciones reducidas. Nos inclinamos a pensar que Sechura y Colán tenían lengua propia y que en Catacaos se reunió población que hablaba dos lenguas diferentes. Los estudios tempranos del siglo XX y la creencia popular contemporánea sostienen que los pueblos de la costa de Piura hablaban al menos dos lenguas: una llamada tallán —hablada en Catacaos— y la otra sec o «pescadora» —hablada en Sechura[10]. De acuerdo al análisis de Torero, que parte de la lista de palabras recogidas por el obispo Martínez de Compañón[11], para fines del siglo XVIII había 85% de coincidencia entre las lenguas habladas en Catacaos y Colán y aproximadamente un tercio de coincidencia entre ambas y la lengua de Sechura, deduciendo que los dos primeros pueblos hablan una misma lengua, en tanto que Sechura hablaba otra distinta. La diferencia entre las lenguas de Catacaos y Colán nos invita a pensar en un proceso de integración de dos lenguas o dialectos originales, que habrían convergido como producto de la proximidad y la reducción de los pueblos.

---

[8] Algunas de ellas fueron probablemente originarias de la zona del Alto Piura, o en todo caso, contaban con tierras en dicho espacio.

[9] La historia de estos tres pueblos estará también íntimamente ligada a la de la ciudad de Piura, capital de corregimiento y punto de paso obligado para todos los pasajeros que venían del viejo continente al virreinato. La ciudad de Piura fundada inicialmente en el Alto Piura, se mudaría luego al puerto de Paita para finalmente ser fundada por tercera vez a orillas del río Lengash (rebautizado como Piura) ubicado a poco más de dos leguas de Catacaos. Ver Clark (1958); Villanueva Domínguez et al. (2002).

[10] Ramos de Cox (1950).

[11] Torero (1986). Es significativo que el obispo solicitara vocablos de cada uno de los tres pueblos –además del de Olmos–, lo que hace suponer que se asumía que hablaban lenguas diferentes.

Demografía de la población reducida

Nuestro punto de partida para comprender la formación de los pueblos son los cambios en la organización y composición de su población. Conocemos en términos generales el derrotero demográfico de la población indígena de la costa piurana, marcada por la disminución más pronunciada en todo el virreinato, probablemente originada incluso antes del contacto inicial[12]. Mostraremos que aún cuando la tendencia se mantiene en los primeros años de las reducciones, esta tendrá ritmos diferenciados en los tres pueblos, invirtiéndose la tendencia general algunas pocas décadas después.

Cada uno de los tres pueblos fue creado con un grupo diverso de parcialidades[13], cuyo número no queda completamente claro dado que algunas de ellas eran a su vez parte de otras y eventualmente experimentaron nuevas subdivisiones o fusiones entre ellas. Así, en Catacaos se reunieron entre 10 y 12 parcialidades; en Sechura cuatro y en Colán entre cinco y seis. Un primer efecto en el corto plazo de las reducciones será la consolidación de un número reducido y fijo de parcialidades en cada uno de los pueblos, que constituirán la base de su gobierno y su administración (Cuadro 1 y Figura 2)[14].

[12] Cook (2010).

[13] La mayor parte de los documentos sobre la costa norte se refieren a los grupos indígenas como «parcialidades» antes que como ayllus o cualquier otra denominación. Por parcialidad se entendía un conjunto de indígenas bajo el mando de un cacique, entendiéndose que dicho grupo constituía parte de una unidad mayor, de la que no sería políticamente independiente. Guardando las distancias refiere a una unidad semejante a los ayllus del sur andino aunque con un peso específico mayor en la estructura antes que en el parentesco. Ver Rostworowski de Diez Canseco (1981).

[14] Diez Hurtado (1988).

Pueblos reducción	Parcialidades	1549	1573	1602	1671
Catacaos	Pariña y Cusio	s.d.	63	48	40
	Catacaos Narigualá	900	212	145	79
	Tangarará	100	25	9	3
	Mechato Mécamo	s.d.	56	24	59
	Mecache	s.d.	48	31	37
	La Chira	600	61	17	10
	Maricavelica	100	32	16	14
	Menón	400	74	40	61
	Motape	800	34	9	3
	Muñuela	s.d.	s.d.	s.d.	19
	Total	2900	605	339	325
Sechura	Sechura y La Muñuela	s.d.	78	72	s.d.
	Sechura y Punta La Aguja	400	79	40	s.d.
	Total	400	157	112	s.d.
Colán	Colán	60	163	51	s.d.
	Guaura	s.d.	52	45	s.d.
	Camacho	s.d.	18	14	s.d.
	Vitonera y Nizama	s.d.	27	18	s.d.
	Malacas	900	15	18	s.d.
	Total	960	275	146	s.d.

Cuadro 1. Población tributaria de los pueblos de Catacaos, Sechura y Colán, por parcialidades, siglos XVI y XVII. Fuente: Loredo (1958); Vázquez de Espinosa (1969); Cook (2010).

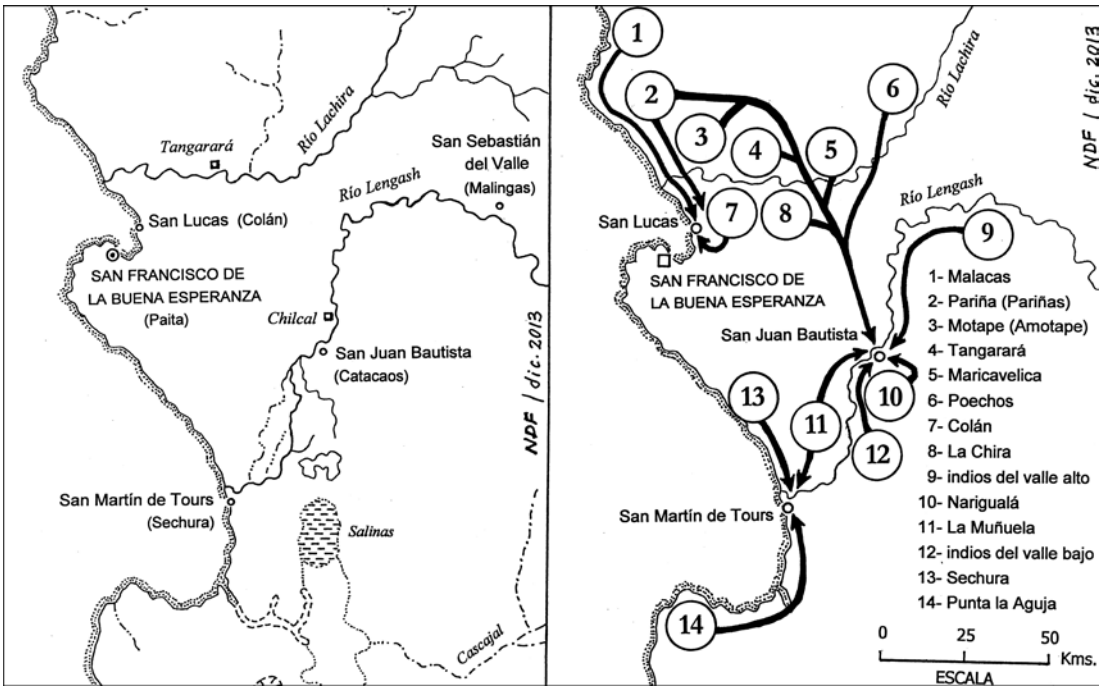

Figura 2. Origen de las parcialidades reducidas en los pueblos de Catacaos, Colán y Sechura, siglos XVI y XVII.

En los tres pueblos, la despoblación previa a las reducciones alcanzó entre 60 y 79% de la población tributaria en aproximadamente veinticinco años (con relación a la data de 1549). Si bien la caída demográfica continuó después de las reducciones, su ritmo decrecería significativamente estimándose entre 30 y 45% en los veinticinco años siguientes. Y aunque solo disponemos de data de Catacaos para el período inmediato posterior, la caída poblacional se «detiene» entre 1602 y 1671. En el siglo XVIII, los tres pueblos estaban en franco proceso de crecimiento poblacional[15]. En términos generales, el establecimiento de los pueblos reducción coincide muy pronto con la estabilización y el inicio del proceso de recuperación demográfica (Cuadro 2).

[15] Diez Hurtado (1994).

Pueblos reducción		1549	1573	1602	1671
Catacaos	Población	2900	605	339	325
	Disminución anual		-95,6	-10,6	-0,2
	Disminución porcentual		-79,1	-44,0	-4,1
Sechura	Población	400	157	112	s.d.
	Disminución anual		-10,1	-1,8	
	Disminución porcentual		-60,8	-28,7	
Colán	Población	960	275	146	s.d.
	Disminución anual		-28,5	-5,16	
	Disminución porcentual		-71,4	-46,9	

Cuadro 2. Disminución poblacional en Catacaos, Sechura y Colán, siglos XVI y XVII. Fuente: Cuadro 1.

Una mirada dentro de los pueblos, a nivel de las parcialidades, muestra gran diversidad en las tendencias e itinerarios demográficos. Partiendo de la caída poblacional inicial en el período previo a la reducción, que afecta a todas las parcialidades (entre 70 y 95%, dependiendo del caso), en los primeros 25 años de la reducción, se constata que algunas parcialidades mantienen los mismos ritmos de disminución poblacional en tanto que unas pocas tienen ratios mucho menores. Encontramos parcialidades como Tangarará, La Chira y Motape en Catacaos, y Colán en Colán[16] que caen entre 60 y 70%; otras, como Maricavelica, Menón o Sechura-Punta, que caen a la mitad; un tercer grupo cae alrededor de un tercio de la población, como Narigualá, Mecache, Pariña y Cusio en Catacaos y las parcialidades de Guaura, Camacho y Vitonera en Colán. Excepcionalmente, la parcialidad de Sechura cae menos del 10%.

Algunos elementos adicionales nos ayudan a explicar parte de estas diferencias. Del conjunto, se observa que las parcialidades «originarias», las que ocupaban espacios en las cercanías de donde se establecen los pueblos, son las que perdieron menos población, como en los casos de Mechato, Mécamo en Catacaos y Camacho y Malacas en Colán; es también el caso de la parcialidad principal de Sechura —de pescadores— que prácticamente no disminuye su población. En cambio, las parcialidades «del otro valle» reducidas a Catacaos, son las que más

[16] Colán probablemente no cae tanto sino que su población se registra separada en parcialidades; en realidad habría disminuido un 20%.

población pierden; algunas en caída poblacional continuada y extrema, reduciendo la parcialidad a un puñado de familias. Además de la eventual afectación por epidemias u otra causa que biológica que podría haber afectado más a unas parcialidades que a otras, otras dos explicaciones son posibles: sus condiciones de inserción fueron desfavorables con relación a otras parcialidades originarias (habrían recibido una inferior dotación de tierras); o, simplemente, emigraron de regreso a sus lugares de origen y no fueron registrados en los padrones, con lo que su caída poblacional no habría sido en realidad tan pronunciada. Por su parte, las parcialidades de pescadores (Colán y Sechura-Punta en particular) parecen registrar caídas intermedias de población. Parte de la explicación podría ser el subregistro endémico en poblaciones de pescadores[17] pero también la migración y el desplazamiento constante de los mismos.

El derrotero posterior de las parcialidades de Catacaos muestra cuatro itinerarios en las dinámicas poblacionales del pueblo reducción: las parcialidades que más población perdían siguieron la misma tendencia hasta casi desaparecer (Tangarará y Motape); otras parcialidades continúan cayendo demográficamente, perdiendo más de un tercio de su población (Narigualá y La Chira); un tercer grupo que deja de perder población (Maricavelica y Mecache) se estabiliza y por último, un grupo de parcialidades que incrementan su población: Menón en 50% y Mechato en 100%.

Información complementaria para el pueblo de Sechura muestra también un incremento de los nacimientos por quinquenios, que acompañada por una misma proporción de mortalidad, indica claramente un proceso de recuperación demográfica —en varones y mujeres— desde mediados del siglo XVII (Cuadros 3 y 4).

[17] Flores Galindo (1981) señala que en las poblaciones de pescadores, la práctica de los caciques de ocultar población para reducir sus tasas de tributo se veía facilitada por la movilidad de los pescadores, por lo que estima que en muchos casos, la población tributaria registrada es seguramente menor a la población realmente existente.

	1650-1654	1655-1659	1660-1664	1665-1669	Total	%
Varones	105	128	152	187	572	52,0
Mujeres	123	124	128	152	529	48,0
Total	228	252	280	339	1101	100

Cuadro 3. Nacimientos en la reducción de Sechura, por quinquenios 1650-1669. Fuente: Libro Bautismos, Sechura, 1649-1669, Archivo Parroquial de Sechura, Sechura (en adelante APS).

	1650-1654	1655-1659	1660-1664	1665-1669	Total	%
Muchachos	47	62	69	81	256	44,8
Tributarios	41	49	65	78	233	40,7
Reservados	17	14	14	13	58	10,1
Sin data	0	3	7	15	25	4,4
Total	105	128	152	187	572	100

Cuadro 4. Esperanza de vida de los varones nacidos en la reducción de Sechura, por quinquenios 1650-1669. Fuente: Libro Defunciones, Sechura, 1649-1668, APS.

Hacia la segunda mitad del siglo XVII, la tendencia en los tres pueblos habría sido de estabilización poblacional, aunque a ritmo diverso entre las parcialidades. Hacia finales del siglo XVII, la población de los tres pueblos habría iniciado un proceso de crecimiento poblacional, lento primero y más pronunciado ya desde mediados del siglo XVIII[18].

La data nos reafirma pues en tres constataciones generales: 1) la continuación de la caída demográfica a lo largo del siglo XVI y la primera mitad del XVII aunque a un ritmo menor que en los períodos previos; 2) la diferencia poblacional entre grupos que conduce seguramente a recomposiciones en el poder de los caciques gobernadores de los mismos; y, 3) el álgebra social generada por las reducciones, que cambia tendencias y genera evoluciones demográficas diferenciadas para cada grupo o parcialidad indígena. La data muestra también que un siglo después de las reducciones, la población se estabiliza y empieza un proceso de crecimiento, que en nuestra lectura corresponde al momento en el que las reducciones son ya pueblos.

[18] Diez Hurtado (1994).

Los espacios del pueblo reducción

La demografía parece mostrar una relación entre la evolución demográfica y el espacio de asentamiento de los pueblos reducción. Pero ¿qué espacios eran estos?, ¿cuál era el espacio realmente ocupado por la población reducida? Uno de los temas centrales para la comprensión de la evolución de los pueblos indígenas en la zona andina, es la relación entre población y territorio. El tránsito de la filiación a la residencia es considerado central en los procesos de transformación de los patrones de asentamiento poblacional y las características de la sociedad resultante[19].

Procuraremos mostrar que más allá de la propiedad específica que la población indígena podía reclamar sobre los terrenos circundantes al pueblo, la ocupación y apropiación efectiva del territorio, entendida como la capacidad de uso del espacio para producir, trabajar y reproducirse como sociedad, nos remite a un espacio bastante más amplio. Trataremos de mostrar que el espacio territorial del pueblo reducción podía ser efectivamente más amplio que su ámbito jurisdiccional. Para ello, abordaremos la problemática del territorio de los pueblos reducción distinguiendo por facilidad explicativa entre dos tipos de espacios: los espacios centrales, próximos y adyacentes al pueblo reducción, bajo control administrativo y jurídico de los mismos y, los espacios periféricos, correspondientes a zonas más lejanas y por lo general fuera de la jurisdicción de los pueblos.

En general, los núcleos centrales de los pueblos reducción se organizaban alrededor de las ocupaciones principales de los indígenas y que grosso modo producían ante todo los productos con los que pagaban el tributo: los de Catacaos en ropa (de solteros y casados), maíz y aves; los de Sechura en plata y pescado (tollo y sardina); y, los de Colán en plata, pescado y aves[20]. Así, el espacio central de Catacaos era el valle del bajo Piura en tanto que los de Sechura y Colán eran las zonas del litoral.

Los espacios centrales de Catacaos: las tierras del valle de Lengash

El principal espacio de Catacaos, su «núcleo central» eran las tierras del valle. Con la creación del pueblo, las parcialidades tuvieron que organizarse alrededor de la posesión y ocupación de la tierra agrícola: tomando como referencia al río Lengash (hoy Piura), las parcialidades originarias ocuparon la orilla izquierda y las

---

[19] Wachtel (2001); Saignes (1978).

[20] Real Caja: San Miguel de Piura. Libro de la tesorería general de hacienda real, que está del cargo de don Diego de Mata, juez oficial real de ella, 1678, AGN, Contaduría, H3, leg. 61, cuad. 224, 176 fojas.

de los venidos de lejos en la derecha[21]. Desde la caja del río se distribuían una serie de acequias y canales de regadío. En la banda izquierda se ubicaba la represa del Tajamar, de la que salía una gran acequia troncal, que según las fuentes llegaba a tener cuatro leguas de largo (unos 22 kilómetros)[22]. Existían además una serie de otras acequias, aparentemente en la banda derecha, la de «los indios de Motupe», la acequia de Narinapera y la acequia de Cuñuz; se menciona también el río de Lacanhan, aunque sin precisar su ubicación[23].

Las parcialidades se ubicaban respecto del río de acuerdo a una secuencia en cada banda: a la derecha Motape, Pariñas, Marcavelica, Cosio y La Chira y a la izquierda Narigualá, Menón, Mecache, Mechato y Mécamo. Sin embargo, no es tarea sencilla ubicar en un mapa las diversas tierras y propiedades de cada parcialidad. Sabemos que la disposición secuencial fue resultado de un proceso de distribución de tierras que incluyó la mejora y puesta en valor de algunas de ellas, como nos lo recuerda el cacique Pablo de La Chira, quien construyó una acequia en las tierras que se asignaron al ser reducido a Catacaos (1575): «al tiempo y quando le traxeron del valle de La Chira a el y a sus indios a este pueblo a poblar y recidir [...] las quales dichas tierras de susa declaradas al tiempo que las auian dado e rrepartido estauan desaprouechadas y no tenían acequia con que rregallas» de modo que «el auia abierto la dicha acequia a su costa y con mucho trauajo en que auia gastado gran cantidad de dineros»[24].

Sabemos sin embargo que varias porciones de tierras estaban asignadas a parcialidades específicas[25]. Aunque por el momento las fuentes encontradas no permiten elaborar un cuadro de conjunto, conocemos los nombres y distribución

---

[21] Diez Hurtado (1988).

[22] Sebastián de Colán y Pariña contra Carlos de La Chira sobre huertas y tierras de Sucumuer y Norotilan, 1644, ADP, Cor. Ord., leg. 18, exp. 323.

[23] Hakim Vial (1981); Miguel Ruiz Calderón contra los indios de Catacaos, por las tierras de Yupita, 1648, ADP, Cor. Ord., leg. 6, exp. 85.

[24] Hakim Vial (1981: 84). En el proceso de reducción, se asignaron tierras específicas para las parcialidades venidas del valle del Chira: «a pedimento de los caciques del otro valle rreduzidos a este pueblo de Catacaos [...] les reparti y señale tierras a los dos caciques y sus indios para que las tuviesen. Conoscidamente por la diferencia que entre ellos auia [...] a don Pablo cacique de La Chira se señaló y dio las tierras llamadas Cucumuer que lindan con tierras llamadas Lara de Don Pascual y con tierras llamadas Yupi que están señaladas a don francisco marecavelica las quales a de rregar con la dicha acequia de Cuñuz, son para el dicho cacique y sus yndios [...] el qual dicho rrepartimiento se hizo presentes don diego y don Pasqual y don Xpoval caciques deste valle de Catacaos». Ver Transcripción del documento original más antiguo conservado en el Archivo Departamental de Piura —otorgado por el fundador de Piura, en Hakim Vial (1981: 83-84).

[25] Además de la distinción de tierras entre parcialidades, en el pueblo de Catacaos se hacía una distinción entre tierras de caciques y tierras de indios «parques», como se conocía a los indios del común.

de algunas de ellas. Entre las tierras de las parcialidades de la banda izquierda se mencionan las tierras de Puytalá (también Pudintalá o Puyuntalá), Vipuca, Yupita y Simbilá en manos de los de Mecache; las tierras de Cucungará, Narigualá y Muñuela, de la parcialidad de Narigualá. En la banda derecha estaban las tierras de Cucumuer de los de La Chira, Viducsanan, Orotilán (o Norotilan) de los de Cusio, Viduc y Yupi de los de Marcavelica[26]. Un caso interesante son las tierras de Muñuela, originalmente de la parcialidad del nombre reducida en el pueblo de Sechura pero que terminarían en términos de Catacaos cuando uno de sus caciques se enlaza con la cacica de Narigualá «mudando» la dinastía y parte de su parcialidad. A proximidad, y lindando con tierras de indios, había además múltiples propiedades de españoles, en particular las tierras de Juan de Osses Espinoza y de la familia Zapata en la zona colindante con términos de la villa de Piura[27].

Además de las tierras irrigadas, existían las tierras de humedad generadas por el río durante las crecientes y también las tierras de temporal mojadas por las muy ocasionales lluvias. Ambos tipos de tierras se hallaban a ambos lados del río y eran aprovechadas para el pastoreo de ganado. Probablemente los derechos de propiedad se ejercían sobre las tierras de regadío en tanto que sobre las otras existía una apropiación temporal.

Parte de la dificultad para ubicar las propiedades y tierras de las parcialidades puede corresponder a la inestabilidad del cauce del río, cuyo cauce podía eventualmente cambiar de un año al otro, afectando con ello tanto la actividad productiva como los linderos: un terreno muy fértil podía eventualmente convertirse en un yermo y viceversa. Aun cuando las tierras estaban repartidas entre las parcialidades, menudeaban las disputas entre ellas, entre indios del común y caciques y entre parcialidades y caciques contra españoles. A lo largo del siglo XVII, nuevas tierras empiezan a ser ocupadas —probablemente en consonancia con el aumento de población—, generándose una serie de nuevas disputas. Por ello, para la visita de

---

[26] Hakim Vial (1981); Miguel Ruiz Calderón contra los indios de Catacaos, por las tierras de Yupita, 1648, ADP, Cor. Ord., leg. 6, exp. 85; Vibencio Mecache sobre tierras de Simbilá, 1700, ADP, Cor. Ord., leg. 19, exp. 263; Diego de Mendieta en nombre de Luisa Calderón sobre las tierras de Puyuntalá contra Juan de Vasquez Espinoza y Don Francisco Mesocoñera del pueblo de Catacaos, 1613, ADP, Cor. Ord., leg. 2, exp. 20; Expediente seguido por Don Cornelio Temoche, 1778-1782, ADP, Cor. Ord., leg. 38, exp. 781; José Bernardino Temoche y el común de Catacaos contra Fco Félix Aguedo y Pedro Miguel sobre tierras de Narigualá, 1711, ADP, Cor. Ord., leg. 22, exp. 435; Bustamante Vilchez contra el indio Pedro Ezequiel Augusto (referencia a donación de tierras de 1645), 1871, AGN, Tierras de Comunidades, leg. 12, C104.

[27] Autos que sigue don Juan Manuel de la Huerta, en nombre del común de indios de Catacaos, contra don Juan Antonio Achutegui, sobre el derecho de unas tierras nombradas Las Islas (en adelante Autos que sigue don Juan Manuel de la Huerta), 1752-1760, BNP, C2330.

composición de Juan Dávalos de Cuba Maldonado (1645) hubo que «primero i ante todas cosas dar y rrepartir a cada parcialidad de las que ai y a cada indio lo que se acostumbra»[28]. Es probable que la visita de Dávalos empezara a romper la separación entre tierras y parcialidades de las bandas derecha e izquierda. Son particularmente importantes las tierras compuestas por el Bachiller Juan de Mori a nombre del común de Catacaos; según la tradición cataquense contemporánea, Mori «compro» las tierras para dárselas a los indígenas[29].

En cualquier caso, el principal espacio productivo de los indígenas de Catacaos estaba constituido por las tierras del valle, en el que cada parcialidad contaba con sus propias sementeras para la producción de maíz, algodón y otros productos de pan llevar. Un mapa del siglo XVIII muestra que hacia 1645 las tierras de Catacaos se componían de dos conjuntos de tierras de valle, uno en cada banda: en la izquierda, una porción de tierras comprendida entre la acequia de Tajamar, la Caja del río y la zona de San Clemente, que era de Sechura; en la derecha, una serie de tierras regadas por canales diversos limitada río arriba y río abajo, por tierras de españoles (Figura 3)[30].

Los espacios centrales de Sechura y Colán: el litoral

Los ámbitos centrales de los pueblos de Sechura y Colán eran probablemente menos acotados. Ambos pueblos se situaban originalmente a orillas del mar (Colán en el lugar que actualmente ocupa y en tanto que Sechura[31] podría haber estado en la actual caleta de Chullillache o en su defecto en la playa San Pedro, cerca de la desembocadura del río). Desde sus asentamientos se movían mar adentro pero también a lo largo de las costas; probablemente alcanzaban los espacios que se ubican entre la punta Pariñas (al norte de Paita) y la Punta Aguja (al sur de Sechura), que hasta hoy en día son consideradas zonas excepcionales por estar por un lado protegidas de los golpes de viento y por ser lugares en los que se puede fondear y

[28] Cruz Villegas (1982).

[29] Juan de Mori era cura y vicario del pueblo en 1645 durante la visita de tierras y compuso una porción de tierras a favor de los indios de Catacaos, interponiendo gestiones frente a las demandas del capitán Carlos de la Chira, cacique de la parcialidad del mismo nombre. Aunque la tradición cataquense señala que Mori donó las tierras a los indígenas, lo cierto es que a su muerte (1646), sus albaceas se encargaron de cobrar a los indios de Catacaos el monto pagado por la composición de las tierras. Ver Cruz Villegas (1982).

[30] Autos que sigue don Juan Manuel de la Huerta, 1752-1760, BNP, C2330, ver mapas en ff. 191-192.

[31] El original pueblo de Sechura fue destruido por un maretazo en 1728; desde entonces se mudó al lugar que actualmente ocupa, a una legua del litoral.

atracar sin dificultad. Sabemos que al menos los sechuranos se movían con libertad en el espacio marítimo, pues solían entregar el producto de su pesca en Paita;

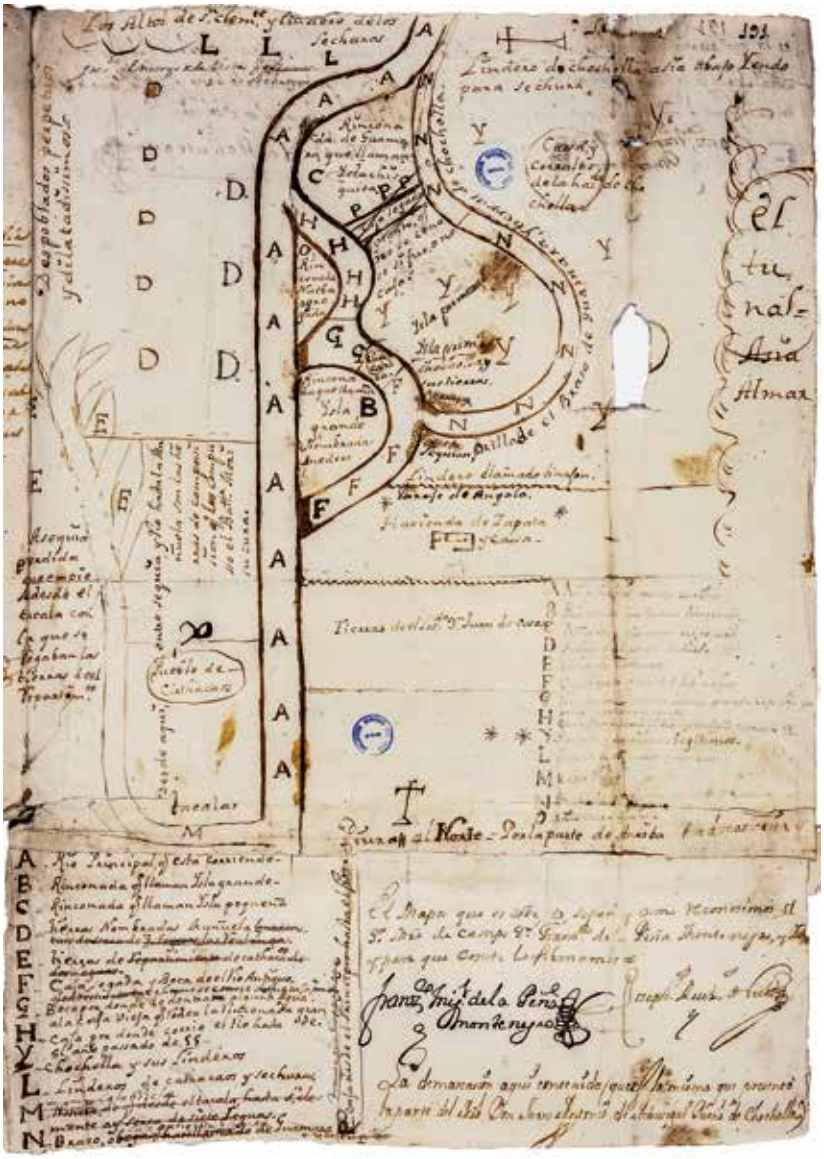

Figura 3. Tierras agrícolas del pueblo de Catacaos, siglo XVII. Nota: Elaborado a inicios del siglo XVIII, el mapa muestra la distribución de las principales zonas agrícolas del espacio de Catacaos durante el siglo XVII: el Tacalá, las tierras compuestas por Juan de Mori, las zonas de las Salinas, la hacienda Chocholla así como el límite con las tierras de la reducción de Sechura. Fuente: Autos que sigue don Juan Manuel de la Huerta, 1752-1760, BNP, C2330.

sabemos también que eran frecuentes los viajes hacia zonas más al sur, como puerto Etén, en la jurisdicción de Lambayeque[32].

Los pescadores tradicionales contemporáneos utilizan una serie de caletas para embarque y desembarque y según la tradición oral e información sobre prácticas de pesca, tenían caletas de «verano» y de «invierno». Todas estas caletas eran de ocupación temporal, dependiendo de las temporadas de pesca y la disponibilidad de las especies. Referencias tardías (siglo XVIII) señalan grados de apropiación y derechos sobre las playas, que los sechuranos disputan contra grupos de cataquenses que pretenden dedicarse a la pesca[33]. Por su posición y sus actividades, las parcialidades de Sechura y al menos una de las de Colán, ejercían control y dominio sobre buena parte del litoral adyacente al partido desde la creación de las reducciones y hasta bien entrado el siglo XVII. Lo más probable es que cada parcialidad tuviera sus propias caletas para embarque y desembarque y también para pesca de orilla, pero las fuentes del siglo XVII no consignan referencias al respecto.

Los «otros espacios»: hacia una aproximación al territorio del pueblo reducción

Sin embargo, probablemente los espacios «periféricos» nos resultan más interesantes para conocer hasta dónde llegaba la ocupación efectiva del territorio por la población reducida en los pueblos. Quizás sea el momento de señalar que las comunidades campesinas contemporáneas, descendientes de los tres pueblos que analizamos (Catacaos, Sechura y Colán), junto con las comunidades vecinas de Olmos y Mórrope (reducidas por los mismos años en el partido de Lambayeque, al sur), reivindican sus linderos actuales a partir de un documento que testifica la compra y linderación de sus comunidades ante el virrey Francisco de Toledo[34]. Este documento busca reconocer derechos de propiedad sobre extensas áreas, en particular sobre las zonas de desierto y despoblado.

Dichos espacios eran también ocupados de manera relativamente consistente por la población de los pueblos reducción. Ello nos obliga a pensar en el espacio «ocupado» efectivamente por la población reducida: ¿correspondía a sus nuevas jurisdicciones o alcanzaba además otros espacios?, ¿seguían en sus zonas de ocupación previas a la reducción? Responder estas preguntas requiere un trabajo arqueológico aún pendiente. Mientras tanto, tenemos algunos indicios que nos permiten aproximarnos a la respuesta.

[32] Diez Hurtado (1994).

[33] Diez Hurtado (1994).

[34] Cruz Villegas (1982); Serrato Mío (2008); Mendoza Agurto y Agurto Huidobro (2011).

Los libros de defunción del pueblo de Catacaos[35] nos proporcionan una primera aproximación al espacio ocupado por los indígenas reducidos[36]. Constatamos en primer lugar la mortalidad «desigual» entre las parcialidades, ritmos demográficos diferenciados entre ellas, así como la evidencia probable de epidemias o crisis de salubridad[37]. Los registros indican también, de manera indirecta, las actividades cotidianas y la ocupación del espacio. El libro registra muertes en el espacio cercano al pueblo, en el Tacalá por ejemplo, «trabajando en la obra» o «de parto en el campo», pero también «en la chacra, donde dormía», «en su rancho», confirmando la existencia de un espacio nuclear en el hinterland cercano al pueblo. Pero muchos otros registros «amplían» el ámbito del pueblo reducción y muestran la multilocalidad de la población.

¿Cuáles eran los espacios periféricos a los que nos referimos? Los libros de defunciones muestran que la población de Catacaos ocupaba al menos otros dos espacios complementarios, de manera más o menos consistente: 1) otros valles (principalmente el Chira y el Alto Piura) y 2) el «despoblado», que es la forma como se conoce a las zonas semiáridas y cubiertas de vegetación arbustiva, nunca habitadas, que confuguran buena parte del territorio costeño de Piura.

Según los registros de defunciones de Catacaos varios mueren en «el otro valle» o los traen «del otro río», señalando en algunos casos el lugar específico, en «La Chira» o en «la otra banda de Poechos» o en «Tangarará»; es decir, en las zonas medias y altas del valle del Chira. Lo que equivale a decir que parte de la población seguía «asistiendo» para usar un término de la época, al valle del que eran originarios, en el que trabajaban y probablemente moraban.

El segundo espacio es más amplio y diverso, pero disponemos de varias fuentes para analizar la ocupación del despoblado. En las defunciones de Catacaos varias referencias señalan la muerte de sujetos durante la actividad del pastoreo, traídos «del ganado» o «del monte», aunque sin especificar dónde murieron. ¿Ganado propio en el valle?, ¿eran mitayos en las estancias? En cualquier caso, un grupo de registros señala la muerte en estancias: «lo trajeron del campo, de la estancia», por lo general en las zonas del Alto Piura (Guápalas, Malingas, Paccha), aunque también en el valle (Lengash, estancia de Céspedes). La data de las defunciones muestra que buena parte de la población de Catacaos residía buen tiempo en

[35] Tenemos información de defunciones de Catacaos entre 1629 y 1647. Ver Libro de Defunciones, Catacaos, 1629-1647, Archivo Arzobispal de Piura, Piura (en adelante AAP).

[36] La mayor parte de los registros señalan nombre, género, edad y parcialidad pero también en muchos casos lugar y causa de la muerte.

[37] Entre 1632 y 1634 hay, por ejemplo, muchísimos registros de muertes de niños.

las estancias ganaderas, desde donde asistían solo eventualmente al pueblo para ceremonias como bautismos y fiestas.

La principal «ocupación» de los indígenas mitayos de Catacaos era la mita ganadera. La «cuota» asignada en Piura era un mitayo por cada quinientas cabezas de ganado menor[38]. Aparentemente la mita era desarrollada por un indígena tributario, habitualmente era acompañado por su familia; además, los mitayos se adscribían al ganado y se traspasaban con este[39]. A lo largo del siglo XVII hay una serie de disputas por mitayos entre españoles, sacerdotes y caciques. Aunque hay una serie de solicitudes de reducción de mitas aduciendo la disminución de los tributarios, aparentemente no se trataba de una mita excesivamente penosa o difícil de cumplir. Los indígenas de Catacaos logran no solo la reducción de la mita sino también una distribución de esta al interior del común, entre las parcialidades[40]. La respuesta de los hacendados a la reducción de la mita fue fomentar la «yanaconización»: es decir, promover que más indígenas se muden a vivir a las haciendas de manera más o menos permanente. Bajo presión de los hacendados se logra una provisión del virrey García Sarmiento de Montemayor (1654) para que «no se perturbe a los indios que habiendo cumplido su obligación (de mita) deseen servir en las haciendas»[41]. En 1668 el párroco de Catacaos reclama aduciendo que se está despoblando el pueblo:

---

[38] Así por ejemplo, en 1599 se otorgan a Gonzalo Prieto Davila ocho mitayos para la crianza de 4000 cabras. El mismo año a Alfonso Forero, nueve indios para cerca de 5000 cabezas. Ver Expediente seguido por Juan de Valladolid sobre el repartimiento de 13 mitayos que realizaron trabajos en su hacienda en el cuidado de ganado cabrío y ovejuno, 1602, ADP, Cor. Ord., leg. 1, exp. 6. En 1626, se otorgan a Juan Basquez dos mitayos de Mechato por 1000 cabezas de ganado menor. Ver Otorgamiento de mitayos a Juan Basquez, 1626, ADP, Protocolos, Joseph de Céspedes, 25, f. 195.

[39] En 1604, Miguel de Uribe reclama para sí los mitayos de Miguel de Salcedo cuyos rebaños ha heredado. Ver Miguel de Uribe contra Miguel de Salcedo por provisión de mitayos, 1604-1630, ADP, Cor. Ord., leg. 1, exp. 1. Gaspar de Medina reclama los mitayos correspondientes al ganado que compró a Juan Basques de Espinosa en 1611. Ver Demanda por mitayos de Gaspar de Medina, 1611, ADP, Protocolos, Joseph de Céspedes, 25, f. 195.

[40] Uno de los litigios más importantes fue presentado por el protector de naturales (y no por los caciques) reclamando la disminución para evitar que «la mita recaiga sobre los pobres naturales de tal manera que habiendo de hacer la mita de sesta parte la hacen de segunda y tercia de cuya intension que a mas de tres años que este pleito se principio y no se a seguido». Ver Luis Beltrán contra Juan Metal por el cacicazgo de Maricavelica, 1655, ADP, Cor. Ord., leg. 8, exp. 117. En algunas parcialidades el número de yanaconas era relativamente elevado: en Mechato había diez yanaconas y solo seis mitayos (más de la cuarta parte de los tributarios); en Narigualá y Menón una décima parte eran yanaconas. Ver Expediente relacionado con el memorial presentado al Exmo señor Conde de Lemos por el licenciado Don Luis Alonso de Lossada Roldán, cura vicario del pueblo de Catacaos, quejándose de la rebeldía de los indios (en adelante Expediente relacionado con el memorial presentado al Conde de Lemos), 1668-1669, ADP, Cor. Ord., leg. 11, exp. 171.

[41] Expediente relacionado con el memorial presentado al Conde de Lemos, 1668-1669, ADP, Cor. Ord., leg. 11, exp. 171.

> además de 73 o 74 mitayos con otras tantas mujeres y otros tantos ijos o mas que precisamente por razon de mita estan escusados todos los dias festivos, faltan en ellos 173 almas y que son yanaconas fuera de todos los quales no ai dia festivo en que los residentes y asistentes en este pueblo no faltan 70, 90, 110, 80 y este numero no baja[42].

Las quejas del sacerdote se dirigen tanto a los mitayos —contra los que nada puede hacer— como y sobre todo a los yanaconas «que residen en las estancias de ganados desta jurisdicción». Basa su acusación en una visita que hizo a las estancias en las que verificó que en «la mayor parte de ellas no saben rezar y los niños nunca an entrado al templo, aviendo allado muchas idolatrias y grabes yncestos»[43]. Lo interesante del testimonio es que enfatiza que los indios «hacen las mitas donde residen», en tanto que un hacendado declara que es la práctica habitual «y de la costumbre inmemorial que en esto an guardado siempre pues a mas de cien años que con el nombre de yanaconas usan el ir a servir en las estancias de ganado menudo que tenemos en los terminos de esta ciudad y sercania del dicho pueblo»; ¡Los indígenas vivían en las zonas de haciendas de despoblado antes de la creación del pueblo reducción! Según los estancieros era una práctica conveniente para los indios del común, pues:

> de su jornal sacan lo bastante para su sustento y paga de tributos y bestuario y de su familia que se añade la seguridad de su estabilidad [además] no tienen en el dicho pueblo conveniencia alguna ni forma de poderse sustentar [...] por no aver en esta tierra minas y obrajes, ni labranzas ni otro género de ocupasión para ellos mas que la guarda de ganados[44].

Los catacaos —y principalmente los del valle de Lengash— parecen haber conservado territorios de despoblado manteniéndose ahí incluso tras el proceso de reducción. En cambio, en el pueblo vecino de Sechura, se señala que el cambio de residencia afectó la cría de ganados. El testamento de Martín de Nunura, cacique durante los años de la reducción, consigna: «Yten declaro que en el serro de Abep jurisdicción de la Punta de la Auja tengo unas manadas de ganado cabrío que alzaron e ysieron simarronas por avernos reduzido al pueblo de San Martin de Sechura»[45]. Sabemos sin embargo que la actividad siguió desarrollándose existiendo

---

[42] Expediente relacionado con el memorial presentado al Conde de Lemos, 1668-1669, ADP, Cor. Ord., leg. 11, exp. 171.

[43] Expediente relacionado con el memorial presentado al Conde de Lemos, 1668-1669, ADP, Cor. Ord., leg. 11, exp. 171.

[44] Expediente relacionado con el memorial presentado al Conde de Lemos, 1668-1669, ADP, Cor. Ord., leg. 11, exp. 171.

[45] Autos que siguió Martín Marcos Sánchez Pancatil cacique principal del pueblo de San Martín de sechura, términos y jurisdicción de la ciudad de San Miguel de Piura, contra Damián de Nonura,

a lo largo del tiempo grupos de indígenas crianderos de ganado menor (cabras) y mayor (burros y mulas), habitando los márgenes del valle, hacia el despoblado.

Otra «ocupación» del despoblado estaba en relación con la explotación de sal, necesaria para la conservación de alimentos (sobre todo del pescado) pero seguramente también para la cría del ganado. A lo largo del siglo XVII menudean los litigios entre Catacaos y Sechura por los derechos de acceso y exclusividad a los yacimientos de sal (hay referencias a litigios por salinas en 1625, 1645, 1668 y 1672). En 1625, la parcialidad de Menón, de Catacaos, reclama el acceso a las zonas de Ñapica y Colpabal en el despoblado de Sechura, para acceder a «sal, tierras y pastos»[46]. Señalan que ocupan tradicionalmente el territorio dedicándose al pastoreo de ganado y venta de sal. Los de Sechura por su parte señalaban que las utilizaban habitualmente, sacando sal para su uso y para sus cofradías:

> dijo que en el sitio de la Muñuela a tres leguas de este pueblo tienen una salina y desde este citio hasta el de la Punta distante del pueblo una legua otras dos que de tiempo inmemorial han gozado los naturales de dicho pueblo sin oposición de otro alguno por estar en los términos que le pertenece y de ellas se han valido para el aumento de la cofradía del Smo Sacramento y de Nra Señora de la concepción convirtiendo en este efecto el valor de la sal que de ellos sacan los harrieros[47].

Se trata de juicios de acceso y no de jurisdicción, lo que parece señalar que ambos pueblos seguían utilizando los recursos del despoblado como antes de la reducción.

En otras palabras, el establecimiento del pueblo reducción no modificó sustantivamente la ocupación del espacio, el cambio en la residencia formal fue un cambio en la adscripción política pero, al menos los primeros 100 años no significó un cambio significativo en la ocupación del espacio. Ciertamente, la población desplazada perdió control sobre las tierras que ocupaban anteriormente (particularmente los valles del Chira y del Alto Piura), pero siguieron acudiendo a sus territorios tradicionales como mano de obra para estancias y haciendas de españoles. El control del litoral y el acceso a recursos del despoblado, siguió siendo una práctica corriente. Al menos entre los pueblos reducidos en la costa de Piura, la congregación de la residencia en los pueblos no supuso durante el primer siglo tras

---

indio principal del dicho pueblo, sobre el mejor derecho a la sucesión del cacicazgo de La Punta de La Aguja, Nonura y pesura, cuyos ayllos estaban reduzidos en el dicho pueblo de San Martín de Sechura y en el gozaban de gobierno autónomo, 1692, AGN, Derecho Indígena, C636, 1692.

[46] Cruz Villegas (1982: 112-114).

[47] Expediente seguido por Don Cornelio Temoche, 1778-1782, ADP, Cor. Ord., leg. 38, exp. 781.

la reducción una limitación para la ocupación de antiguas zonas de explotación distantes hasta al menos una decena de leguas de los mismos, e incluso más lejos.

Cambios onomásticos y... ¿cambios en sistemas de parentesco?

Nuestra segunda gran preocupación corresponde a las transformaciones generadas en los grupos reducidos en los pueblos reducción. Nos planteamos al respecto una serie de preguntas «antropológicas» vinculadas a los cambios demográficos pero que van más allá de los mismos. ¿Qué pasó con los sistemas de parentesco? ¿Cómo se readecuaron los grupos originarios a las nuevas condiciones de reproducción en el pueblo reducción? ¿Quiénes componían los grupos y cómo se clasificaban al interior de los mismos? Creemos que la data onomástica existente nos permite afinar nuestras preguntas y aproximarnos más finamente al problema[48]. Disponemos para ello de series onomásticas de Catacaos y Sechura (bautismos, matrimonios, defunciones y confirmaciones), comprendiendo varias series de años entre 1629 y 1660.

Cristianización de nombres y apellidos y transmisión de patronímicos

Un primer cambio fácilmente observable es la cristianización de los nombres —efecto de la evangelización forzada—: en la víspera de las reducciones todos los pobladores tenían nombres castellanos cristianos, a los que se agregaba por lo general un apellido las más de las veces indígena, que probablemente correspondían a apelativos indígenas previos a la evangelización. Estos apellidos experimentan también una serie de procesos de transformación en el contexto del pueblo reducción; nuestro análisis versa sobre las constantes y procesos de cambio que se observan en el conjunto de los apellidos de los indígenas.

Disponemos de la relación de los indígenas reducidos en el pueblo de Sechura en 1572 y en 1592. La gran mayoría de los apellidos son indígenas: alrededor del 90% en ambos años y para ambos géneros. Una segunda constatación es la originalidad de los nombres pues hay muy poca coincidencias: solo hay tres apellidos repetidos entre las mujeres y solo cinco entre los varones, todos los demás son en principio «únicos». Cada individuo tenía su propio «nombre», por lo que probablemente no existía una tradición de herencia onomástica de apelativos o patronímicos (Cuadro 5).

---

[48] Existen pocos trabajos sobre onomástica en los pueblos reducción y en los pueblos andinos en general. Al respecto son de señalar los trabajos de Salomon que utilizan la onomástica para aproximarse al origen de la población en pueblos alrededor de Quito (1986) así como las relaciones de parentesco y orden de nacimiento entre las poblaciones de Huarochirí (2009), el de Medinaceli (2003) sobre los modelos de conservación de los apellidos en Bolivia y el de Salinero y Testón Núñez (2010) que reúne una interesante colección de trabajos de diversas zonas.

Apellidos	Hombres				Mujeres				Total			
	1572	%	1592	%	1572	%	1592	%	1572	%	1592	%
Indígenas	59	88,1	70	88,6	78	96,3	57	89,1	137	92,6	127	88,8
Españoles	8	11,9	9	11,4	3	3,7	7	10,9	11	7,4	16	11,2
Total	67	100	79	100	81	100	64	100	148	100	143	100

Cuadro 5. Origen español o nativo de los apellidos, Sechura, siglo XVI. Fuente: Expediente seguido por Don Cornelio Temoche, 1778-1782, ADP, Cor. Ord., leg. 38, exp. 781; Expediente del juicio instaurado entre Miguel Marcos y Juan de Nonura, 1687, BNP, B1403.

Aunque no sabemos cómo se construyeron o asignaron los primeros «apellidos», las listas de los que disponemos muestran algunas regularidades interesantes. La primera constatación importante es la distinción entre apellidos masculinos y femeninos, que desde los años de la reducción y hasta un siglo después constituían conjuntos separados de onomásticos: hombres y mujeres se diferenciaban en el patronímico tanto por el nombre como por el apellido.

Cincuenta años después se verifica una serie de cambios. Aún cuando no tenemos una relación para Sechura, la data de Catacaos para mediados del siglo XVII muestra la evolución en la adopción de apellidos españoles hacia una «cristianización» de los mismos, más pronunciada entre hombres que entre mujeres: 46% de los hombres tienen apellido español contra solo un 28% de las mujeres (las mujeres eran «más indias»: 72% de las mujeres tenían apellidos indígenas). Ello se verifica tanto en la frecuencia absoluta —es decir en el número de personas con estos apellidos— como en la diversidad —el número de apellidos indígenas diferentes entre sí—: había mucha más diversidad de apellidos indígenas entre mujeres (73%) que entre varones (54%) (Cuadro 6).

Apellidos	Hombres				Mujeres			
	Frecuencias	%	Diferentes	%	Frecuencias	%	Diferentes	%
Españoles	248	45,9	115	46,4	155	28,3	61	27,4
Indígenas	292	54,1	133	53,6	393	71,7	162	72,6
Total	540	100	248	100	548	100	223	100
Nombres-apellido	74	29,8	34	29,6	90	58,1	27	44,3

Cuadro 6. Origen español o nativo de los apellidos, Catacaos, siglo XVII. Fuente: Libro de partidas de Bautizmos, casamientos y entierros, Catacaos, 1647-1733, AAP.

Se constata además una diferencia importante en la repetición de apellidos después de la creación del pueblo reducción: mientras en el siglo XVI los apellidos eran mayoritariamente «únicos», hacia mediados del siglo XVII encontramos una relativa repetición de apellidos, lo que mostraría un proceso de transmisión de patronímicos, lo que equivale a decir que se estaba introduciendo en las prácticas de nominación indígena, la inclusión del «apellido» como componente del «nombre». Esta adopción de apellidos muestra cierto grado de desconocimiento de la distinción entre «nombres» y «apellidos» por los indígenas, como lo probaría el alto número de nombres españoles que son registrados como apellidos de indígenas[49].

Una revisión comparativa de apellidos de padres e hijos a mediados del siglo XVII muestra como el proceso de «cristianización-castellanización» de apellidos continuaba. Entre varones, las frecuencias de apellidos indígenas disminuyen de una generación a la siguiente, pasando de 64% a 43% entre varones y de 81% a 55% entre mujeres (cuadros 7 y 8). Los nombres-apellido también aumentan más entre mujeres que varones, de acuerdo a la tendencia general.

Apellidos	Padres				Hijos			
	Frecuencias	%	Diferentes	%	Frecuencias	%	Diferentes	%
Españoles	37	35,9	27	33,3	66	57,4	47	75,8
Indígenas	66	64,1	54	66,7	49	42,6	15	44,7
Total	103	100	81	100	115	100	62	100
Nombres-apellido	14	13,6	12	14,8	21	18,3	15	24,2

Cuadro 7. Conservación y cambio intergeneracional de apellidos masculinos (patronímicos), Catacaos, 1656-1660. Fuentes: Libro de partidas de Bautizmos, casamientos y entierros, Catacaos, 1647-1733, AAP.

[49] Adicionalmente, es de señalar que entre mujeres 58% de los apellidos españoles son nombres, contra solo 30% de los varones.

Apellidos	Madres				Hijas			
	Frecuencias	%	Diferentes	%	Frecuencias	%	Diferentes	%
Españoles	19	19,2	14	20,3	46	45,5	27	38,6
Indígenas	80	80,8	55	79,7	55	54,5	43	61,4
Total	99	100	69	100	101	100	70	100
Nombres-apellido	10	10,1	10	14,5	33	32,7	16	22,9

Cuadro 8. Conservación y cambio intergeneracional de apellidos femeninos (patronímicos), Catacaos, 1656-1660. Fuentes: Libro de partidas de Bautizmos, casamientos y entierros, Catacaos, 1647-1733, AAP; Libro de Defunciones, Catacaos, 1629-1647, AAP.

Pero ¿cómo se transmitían los apellidos?, ¿cómo se produjeron las variaciones? Sabemos que para la segunda mitad del siglo XVII aún no se habían institucionalizado reglas de herencia universal del apellido paterno, como si se verifica para el siglo XVIII[50]. Los registros de confirmación de Sechura (1665) y los libros de bautismo de Catacaos para el período 1657-1660, nos permiten mirar el proceso entre dos generaciones (hijos / padres y padrinos).

Lo primero que llama la atención es que en cada pueblo había una regla diferente para la asignación y herencia de apellidos. En Sechura los varones heredaban mayoritariamente los apellidos de sus padres y las mujeres los de sus madres. Habían sin embargo diferencias notables por género: mientras tres cuartas partes de los varones seguían esta norma, entre las mujeres los apellidos eran más dispersos, repartiéndose en tres grupos casi iguales entre los que heredan el apellido materno, otro apellido y en el tercio menor el apellido del padre (Cuadro 9).

Hereda apellido:	Varones		Mujeres		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Paterno	164	74,9	49	28,7	213	54,6
Materno	7	3,2	60	35,1	67	17,2
Otro	48	21,9	62	36,3	110	28,2
Total	219	100	171	100	390	100

Cuadro 9. Conservación de apellidos de padres y madres, en varones y mujeres, Sechura, 1665. Fuente: Lista de Confirmaciones, 1665, en Libro Bautismos, Sechura, 1649-1669, APS.

[50] Diez Hurtado (1994).

En Catacaos en cambio casi no se transmitían los apellidos de ninguno de los dos padres (3,4% del total). Los varones recibían mayoritariamente el apellido de su padrino de bautismo (55%) y las mujeres el de su madrina (45,5%) (Cuadro 10).

Hereda apellido:	Varones		Mujeres		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Paterno	5	4,5	0	0,0	5	2,4
Materno	0	0,0	2	2,0	2	1,0
Del padrino	61	55,0	5	5,0	66	31,4
De la madrina	2	1,8	45	45,0	47	22,4
Otro	43	38,7	48	48,0	91	43,5
Total	111	100	100	100	211	100

Cuadro 10. Conservación de apellidos, Catacaos, 1657-1660. Fuente: Libro de partidas de Bautizmos, casamientos y entierros, Catacaos, 1647-1733, AAP.

No tenemos elementos suficientes para explicar la diferencia y sin embargo, Catacaos y Sechura parecen tener el mismo patrón de transmisión paralela de los apellidos —que podría llevarnos a postular la existencia de onomásticas femenina y masculina separadas pero también de líneas de parentesco paralelas. En Sechura habría un patrón de herencia paralela consanguínea y en Catacaos una herencia paralela marcada por formas sociales de parentesco.

La data nos permite una serie de análisis adicionales. En Sechura, para donde disponemos de información a nivel de parcialidades, se observa que la parcialidad principal (que tiene más población) es aquella en la que la norma de transmisión paralela tiene los más altos porcentajes (Cuadro 11).

Parcialidad (números)	Varones				Mujeres				Total			
	Paterno	Materno	Otro	Total	Pat.	Mat.	Otr.	Total	Pat.	Mat.	Otr.	Total
Sechura-Punta	13	1	8	22	9	6	7	22	22	7	15	44
Muñuela	24	4	9	37	8	11	14	33	32	15	23	70
Sechura-Muñiquilá	127	2	31	160	32	43	41	116	159	45	72	276
Total	164	7	48	219	49	60	62	171	213	67	110	390
Parcialidad (%)	**Varones**				**Mujeres**				**Total**			
	Paterno	Materno	Otro	Total	Pat.	Mat.	Otr.	Total	Pat.	Mat.	Otr.	Total
Sechura-Punta	59	5	36	100	41	27	32	100	50	16	34	100
Muñuela	65	11	24	100	24	33	42	100	46	21	33	100
Sechura-Muñiquilá	79	1	19	100	28	37	35	100	58	16	26	100
Total	75	3	22	100	29	35	36	100	55	17	28	100

Cuadro 11. Transmisión de apellidos por parcialidades, Sechura, 1665. Fuente: Lista de Confirmaciones, 1665, en Libro Bautismos, Sechura, 1649-1669, APS.

Sabemos que hacia mediados del siglo XVIII se heredaban los apellidos del padre y madre, registrando primero el paterno y luego el materno[51]. ¿Podemos imaginar un proceso paulatino de cambio de patrón hacia los patronímicos masculinos? En Sechura, la mitad de la población recibe el apellido del padre (75% de los varones, 29% de las mujeres); en Catacaos solo un 2,4% seguía este patrón. Por otro lado, la transmisión de los apellidos femeninos entre varones es muy pequeño (3,2% en Sechura, 1,8% en Catacaos) y en las cifras generales solo alcanzan a 17,2% en Sechura y 23,4% en Catacaos incluso sumando los apellidos heredados de madres y madrinas.

Quisiera llamar la atención sobre el porcentaje de apellidos que no son ni de los padres ni de los padrinos: 28,2% en Sechura y 43,5% en Catacaos. Ello muestra un amplio margen para la incorporación de otros patronímicos e incluso para la creación de apellidos completamente «nuevos». La posibilidad era claramente mayor entre mujeres: en Sechura un tercio de ellas reciben apellidos «nuevos» (y solo un quinto de los hombres) y en Catacaos la mitad de las mujeres tienen un apellido nuevo (y solo la tercera parte de los varones). En Sechura, un pueblo más

[51] Los caciques, por lo menos en la línea principal de varones aunque también para la mayoría de las mujeres, seguían la pauta española de herencia de apellidos masculinos desde mediados del siglo XVII.

integrado y con una estructura más «estable» y ordenada, las normas de transmisión aparecen más estructuradas que en Catacaos, con más parcialidades dispersas y en proceso de disminución y reacomodo.

Sufijos de patronímicos y lógicas de parentesco

Una mirada más compleja —y seguramente más arriesgada e incluso discutible— es suponer que los apellidos indígenas expresaban categorías posicionales de parentesco[52]. Al respecto, el padre Carrera, en su estudio de la lengua yunga (1644)[53] señala que las terminaciones de los apellidos costeños expresaban el status de los individuos. Él cita a Garcilaso respecto del uso del género en los nombres, señalando que «hay nombres de una misma significación y de un mismo género, unos apropiados a los hombres y otros a las mujeres, para cada uno dellos, sin poderlos trocar», añadiendo enseguida:

> Lo mismo sucede en el Mochica, para distinguir los sexos añaden los nombres que significan macho ñangcuio o hembra mecherraecco y hay distintos nombres para el parentesco según se trate de un varón con otro varón, o de una mujer con una mujer o al contrario de una mujer con un varón. Así, en la lengua Mochica: hermana mayor de hombre = cocaed; hermana menor de hombre = uxllur; hermano mayor de mujer = ñier; hermano menor de mujer = chang[54].

En el vocabulario del padre Carrera encontramos una serie de elementos que también señalan esta circunstancia. Las palabras raíz padre (ef), madre (eng) e hijo (eiz) derivaban con una serie de sufijos (-eio y -en); otro tanto sucedía con las raíces hermano (eyecy) y sobrino (uxllum)[55]. Así, los sustantivos raíz de parentesco eran derivados probablemente en función de la relación con el interlocutor[56].

---

[52] Es el mismo tipo de aproximación que ensayan de un lado Medinaceli (2003) y de otro Salomon et al. (2009). Ambos muestran cierta tendencia a la utilización de apellidos prestigiosos o de deidades para poblaciones quechua hablantes de la sierra central y de zonas aymaras. Frente a dichos trabajos tenemos una limitación importante: al no contar con vocabularios para las lenguas de la costa de Piura, no es posible por el momento explorar los significados de los apellidos, por lo que más que en los sustantivos, nuestro análisis se centra en las derivaciones de los mismos.

[53] Según los análisis de Torero (1986), la lengua yunga es también la conocida como mochica, diferente de las lenguas piuranas más al norte y de las lenguas de la zona de Trujillo (quingam), al sur.

[54] Villarreal (1921: 67).

[55] Es de señalar que terminaciones típicas y específicas a apellidos regionales son comunes en la costa norte; actualmente no parecen tener ningún significado específico sino que funcionan como marcadores de origen.

[56] Una derivación semejante es reportada por Hardman (1983), para la lengua jaqaru, en la sierra central.

No es muy aventurado suponer que en la costa de Piura existía un sistema de nominación de parentesco semejante, en el que las posiciones fueran relacionales o establecieran el orden de nacimiento entre hermanos[57]. Ello es difícil de rastrear pero creemos que puede intentarse. Todo nuestro análisis siguiente supone tres condiciones: 1) que los apellidos establecidos para la población del pueblo reducción son derivaciones de antiguos nombres; 2) que dichos nombres indicaban cualidades o posiciones de parentesco; 3) que dichas cualidades y posiciones se expresaban por sufijos específicos, que eventualmente se conservaban en la lengua corriente y que pueden ser analizados como tales.

¿Cómo aplicar esta consideración a la información con la que disponemos? Partimos de una constatación contemporánea: en Catacaos y Sechura se identifican aún hoy en día una serie de apellidos característicos en cada pueblo y, entre ellos, una serie de terminaciones típicas, que se repiten en más de un apellido más o menos recurrentemente. Creemos que las terminaciones típicas de los apellidos tenían un sentido en los idiomas originales de los pueblos por lo que analizaremos las terminaciones de los apellidos de la población de los pueblos reducción de Catacaos y Sechura.

La información más temprana de que disponemos corresponde a la población reducida a Sechura (padrones de 1572 y 1592). Esta relación nos muestra una gama de terminaciones aplicadas a apellidos más larga de la que disponemos para períodos posteriores. Pensamos que esta multiplicidad de terminaciones podría indicar posiciones y relaciones específicas de parentesco, asignadas de manera diferenciada para varones y mujeres. Sin embargo, la data temprana no permite una lectura a más profundidad, tarea que solo podemos desarrollar desde los registros de Catacaos de mediados del siglo XVII.

La data de Catacaos muestra una serie de regularidades. Entre los apellidos indígenas de los varones encontramos cinco terminaciones-sufijos recurrentes: cuando sumamos el conjunto de apellidos que terminan en alguna de ellas alcanzamos más del 70% de los individuos y cerca del 60% de los apellidos indígenas de varones. Entre los apellidos indígenas femeninos encontramos seis terminaciones recurrentes: los que llevan estas terminaciones alcanzan el 83% de las mujeres y el 72% de los apellidos (Cuadros 12 y 13). Hay entonces suficiente evidencia para pensar que estas terminaciones tenían algún significado. La pregunta a responder entonces es ¿qué significaban o denotaban estos sufijos?

[57] Salomon muestra consistentemente para el caso de Sisicaya que hacia 1588 «el sistema precristiano de conferir nombres personales según orden de nacimiento seguía usándose bastante». Ver Salomon et al. (2009: 52).

Sufijos	Frecuencia (números absolutos)	%	Frecuencia (apellidos diferentes)	%
-cha	85	29,1	35	26,3
-que	55	18,8	24	18,0
-quen	11	3,8	3	2,3
-lupu	49	16,8	12	9,0
-chere	11	3,8	5	3,8
Otros	81	27,7	54	40,6
Total	292	100	133	100

Cuadro 12. Terminaciones de apellidos de varones indígenas de Catacaos. Fuente: Libro de partidas de Bautizmos, casamientos y entierros, Catacaos, 1647-1733, AAP; Libro de Defunciones, Catacaos, 1629-1647, AAP.

Sufijos	Frecuencia (números absolutos)	%	Frecuencia (apellidos diferentes)	%
-lluchur	132	33,6	49	30,2
-pai	111	28,2	28	17,3
-catil	43	10,9	22	13,6
-pian	16	4,1	7	4,3
-malla	12	3,1	4	2,5
-pac	12	3,1	7	4,3
Otros	67	17,0	45	27,8
Total	393	100	162	100

Cuadro 13. Terminaciones de apellidos de mujeres indígenas de Catacaos. Fuente: Libro de partidas de Bautizmos, casamientos y entierros, Catacaos, 1647-1733, AAP; Libro de Defunciones, Catacaos, 1629-1647, AAP.

Los cuadros muestran que la frecuencia de estas terminaciones no es la misma en cada caso. Así, entre los hombres la terminación «-cha» es la más frecuente, correspondiendo casi a la tercera parte de los apellidos indígenas, «-que/-quen» corresponden a un quinto de los casos (20,3% del total de apellidos y 22,6% del total de referencias) en tanto que «-lupu» alcanza a un sexto. Entre las mujeres, las terminaciones «-lluchur» y «-pai» alcanzan cada una aproximadamente un tercio

de las frecuencias; bastante más lejos, la terminación «-catil», alcanza a las justas un décimo.

La información de que disponemos muestra además que estas terminaciones se transmitían de manera recurrente tanto entre hombres como entre mujeres. Sin embargo, las diferencias registradas en la data no muestran su aumento o disminución a nivel generacional entre apellidos de padres e hijos, ni de madres e hijas, manteniéndose aproximadamente la misma frecuencia de terminaciones entre ambas generaciones (Cuadros 14 y 15).

Sufijos	Padres		Hijos		Total	
	Frecuencia	%	Frecuencia	%	Frecuencia	%
-cha	21	31,8	16	32,7	37	32,2
-que	11	16,7	6	12,2	17	14,8
-quen	3	4,5	3	6,1	6	5,2
-lupu	7	10,6	11	22,4	18	15,7
-chere	3	4,5	1	2,0	4	3,5
Otros	23	34,8	12	24,5	35	30,4
Total	66	100	49	100	115	100

Cuadro 14. Terminaciones de apellidos de varones indígenas de Catacaos. Fuente: Libro de partidas de Bautizmos, casamientos y entierros, Catacaos, 1647-1733, AAP.

Sufijos	Madres		Hijas		Total	
	Frecuencia	%	Frecuencia	%	Frecuencia	%
-lluchur	26	32,5	19	34,5	45	33,3
-pai	23	28,8	16	29,1	39	28,9
-catil	9	11,3	7	12,7	16	11,9
-pian	2	2,5	3	5,5	5	3,7
-malla	3	3,8	1	1,8	4	3,0
-pac	2	2,5	2	3,6	4	3,0
Otros	15	18,8	7	12,7	22	16,3
Total	80	100	55	100	135	100

Cuadro 15. Terminaciones de apellidos de mujeres indígenas de Catacaos. Fuente: Libro de partidas de Bautizmos, casamientos y entierros, Catacaos, 1647-1733, AAP.

Sin embargo, la información recabada de los libros de defunciones, gracias al registro del status de los fallecidos nos proporciona una fotografía del estado de los apellidos en un momento dado a diferentes edades (Cuadros 16 y 17)[58].

Sufijos	Frecuencia				Porcentajes			
	Muchacho	Tributario	Reservado	Total	Muchacho	Tributario	Reservado	Total
-cha	5	34	15	54	9,3	63,0	27,8	100
-que	2	5	2	9	22,2	55,6	22,2	100
-lupu	1	1	0	2	50,0	50,0	0,0	100
-chere	1	1	0	2	50,0	50,0	0,0	100
Otros	4	16	13	33	12,1	48,5	39,4	100
Total	13	57	30	100	13,0	57,0	30,0	100

Cuadro 16. Distribución generacional de las terminaciones de apellidos de varones indígenas de Catacaos, por estatus del individuo, 1630-1638. Fuente: Libro de Defunciones, Catacaos, 1629-1647, AAP.

Sufijos	Frecuencia				Porcentajes			
	Muchacha/ Soltera	Casada/ Viuda	Vieja	Total	Muchacha/ Soltera	Casada/ Viuda	Vieja	Total
-lluchur	4	11	0	15	26,7	73,3	0,0	100
-pai	10	52	5	67	14,9	77,6	7,5	100
-catil	0	6	0	6	0,0	100	0,0	100
-pian	1	0	0	1	100	0,0	0,0	100
Otros	3	28	1	32	9,4	87,5	3,1	100
Total	18	92	6	116	15,5	79,3	5,2	100

Cuadro 17. Distribución generacional de las terminaciones de apellidos de mujeres indígenas de Catacaos, por estatus del individuo, 1630-1638. Fuente: Libro de Defunciones, Catacaos, 1629-1647, AAP.

[58] Los datos no son suficientes para análisis de distribución muy elaborados, dada la baja frecuencia de algunas terminaciones. Sin embargo, a falta de mayores indicios nos atrevemos a utilizar la información disponible para, al menos, formular algunas posibles hipótesis explicativas.

La comparación de la data de nacimientos y defunciones, separada de algunas décadas, nos permite una clasificación de terminaciones de acuerdo a su frecuencia. Encontramos así tres conjuntos de terminaciones: 1) frecuentes («-cha» masculino y «-lluchur» y «-pai» femeninos); 2) de frecuencia media («-que» y «-lupu» masculinos y «-catil» femenino); y, 3) poco frecuentes («-chere» y «-quen» masculinos y «-pian», «-malla» y «-pac» femeninos). Hay ciertamente algunas variantes de acuerdo al origen de la data, resultando la información de defunciones (1630-1638) más limitada —pero también previa— que la de bautismos (1657-1660) (Cuadro 18).

Terminaciones	Varones		Mujeres	
	Nacimientos	Defunciones	Nacimientos	Defunciones
Frecuentes	-cha (29,1%)	-cha (54,0%)	-lluchur (33.6%) -pai (28,2%)	-pai (57,8%)
Frecuencia media	-que (18,8%9) -lupu (16,8%)	-que (9,0%)	-catil (10,9%)	-lluchur (12,9%)
Poco frecuentes	-chere (3,8%) -quen (3,8%)	-lupu (2,0%) -chere (2,0%)	-pian (4,1%) -malla (3,1%) -pac (3,1%)	-catil (5,2%) -pian (0,9%)

Cuadro 18. Frecuencias de terminaciones de apellidos de varones y mujeres de Catacaos, siglo XVII. Fuente: Cuadros anteriores.

De la data presentada, destaca entonces claramente que una terminación masculina y una femenina se reparten de manera consistente y en gran proporción entre todas las categorías de individuos: «-cha» en varones y «-pai» en mujeres. Por ello, y en consonancia con su mayor distribución, pensamos que podrían corresponder a una categoría general, como sexo o género, masculino y femenino, respectivamente. Una interpretación alternativa podría postular que estas terminaciones no son marcadores de género sino de preeminencia en el nacimiento[59], con lo que indicarían respectivamente «hermano —o hijo— mayor» y «hermana —o hija— mayor», respectivamente.

Resulta muy difícil establecer una segunda categoría que se decante sin discusión respecto de su pertinencia. La designación de hijo-hermano segundo podría en

[59] En el mismo sentido que los análisis de Salomon et al. (2009) para Sisicaya, sobre preeminencia en el orden de nacimiento. En el vocabulario mochica, sin embargo, Carrera señala que las categorías de hermano o hermana mayor estaban también marcadas por género. Ver Villarreal (1921: 67).

efecto ajustarse. Sin embargo, una segunda relación que parece destacar es la proporción del uso de algunas de las terminaciones secundarias con relación al total de apelativos en la categoría luego del apelativo dominante: creemos que es probable que una terminación significara originalmente juventud o soltería, a la que corresponderían las terminaciones «-que» entre varones y «-lluchur» y quizás también «-pian» (que solo aparece entre solteras), entre las mujeres.

¿Qué podríamos decir de las otras categorías? «-catil» podría indicar tanto tercera hermana como una cualidad de parentesco, quizás vinculado al matrimonio, pues tiene solo frecuencia entre las casadas en la muestra de defunciones y es de frecuencia media en la lista general de bautismos. Sería el equivalente a las categorías «-chere» y «-lupu» entre los varones.

En resumen, el cuadro siguiente muestra tanto las consideraciones relativas a posiciones y condiciones de parentesco, así como condiciones de preeminencia y orden de nacimiento entre hermanos (Cuadro 19).

Terminaciones de los apellidos		Marcadores de parentesco	Marcadores de preeminencia de parentesco
-cha	masculino	Indicadores de género	Hermano mayor
-pai	femenino		Hermana mayor
-que	masculino	Indicadores de soltería o juventud	Hermano segundo
-lluchur	femenino		Hermana segunda
-pian	femenino		Hermana tercera
-catil	femenino	Indicadores de matrimonio o edad mayor (?)	Hermana cuarta
-chere	masculino		Hermano tercero
-lupu	masculino		Hermano cuarto

Cuadro 19. Resumen de significados de terminaciones patronímicas en población reducida en Catacaos, siglo XVII. Fuente: Cuadros y análisis anteriores.

Si asumimos que los sufijos solo retienen una parte de las posiciones y clasificaciones de parentesco y sabemos que estas terminaciones designaban posiciones relacionales, podríamos pensar que se retienen menos sufijos de los originalmente existentes y que los sufijos retenidos son aquellos relacionales desde los varones más que desde las mujeres (por el sesgo patriarcal de la dominación española).

A partir de esta secuencia de análisis creemos que hay evidencia suficiente como para postular algunas hipótesis respecto de los sistemas de parentesco en el temprano pueblo reducción. La continuidad recurrente en el uso de terminaciones específicas

en los apellidos muestra el uso de nominativos indígenas que nos autorizan a postular la continuidad en el uso de sistemas autóctonos —clasificatorios— de parentesco al menos hasta mediados del siglo XVII. Medio siglo tras la creación de los pueblos de reducción seguían utilizándose consistentemente sufijos que denotaban posiciones clasificatorias de parentesco para hombres y mujeres. Sin embargo, el establecimiento del pueblo reducción supuso un paulatino proceso de transformación en la composición interna de las parcialidades y grupos indígenas originarios, marcada primero por la cristianización de los nombres, luego por la regulación de los patronímicos y los apellidos, y más tarde, por la «masculinización» de los mismos, cuando al heredar los apellidos de los padres, desaparecen los apellidos femeninos. El proceso de consolidación de los pueblos reducción, y con ellos el control poblacional sobre los indígenas socavarían poco a poco las relaciones y reglas autóctonas de parentesco hacia formas españolas y cognáticas de parentesco.

Reflexiones finales: de la reducción al pueblo

Nuestro recorrido por San Lucas de Colán, San Juan Bautista de Catacaos y San Martín de Tours de Sechura, nos invita a tres conjuntos de reflexiones respecto de los procesos sociales implicados en la conformación de los pueblos reducción.

La primera conclusión nos remite a la limitada modificación de los patrones de ocupación del espacio a partir de la creación del pueblo reducción. Hubo sin duda cambios en la residencia y desplazamientos de población —particularmente el desplazamiento de los indígenas del valle de La Chira al de Lengash—, pero las resistencias o prácticas de ocupación muestran continuidad en las actividades desarrollas en sus antiguos espacios de trabajo e incluso de residencia, en parte por la proximidad y el fácil acceso a dichos espacios y la necesidad endémica de trabajadores en las haciendas y estancias, que facilitaban el desplazamiento de la población e incluso su ausencia permanente del pueblo reducción. El desplazamiento de la población reducida proveniente de otras zonas y la ocupación por tierras de parte de los españoles, muestran una mayor presión crecente sobre el valle, pero aparentemente aún en sus márgenes de sostenibilidad, dependiendo de los vaivenes climáticos y de la disponibilidad del agua del río. Los pescadores, disminuidos en número no parecen mayormente afectados por la reducción en pueblos, conservando su ocupación «tradicional del espacio» y adaptándose a las nuevas situaciones. La posibilidad de acceder a recursos provistos por el despoblado

(pastos, leña, sal), si bien disputado, no parece haberse limitado con la fundación de los pueblos[60].

Seguramente hubo diferencias provenientes de la disminución poblacional, que seguramente incidió en una menor presión sobre los recursos. Lo que no percibimos es un cambio en las actividades y las formas de ocupación del territorio. Quizás el cambio más notable es la creciente ocupación ganadera de parte de la población, pues no había una gran tradición ganadera previa en la zona. Probablemente ello suponía un cambio, pero necesitaríamos saber cómo se realizaba en la práctica esta actividad «familiar»: ¿a qué se dedicaba la familia ganadera?, ¿solo al cuidado del ganado o también a la pequeña agricultura en sus valles de origen?

Los pueblos de Catacaos, Sechura y Colán, muestran una gran fluidez en la ocupación del espacio, tanto en la combinación de actividades dentro del grupo, pero también en los desplazamientos de la población tributaria, que ocupaba, aprovechaba y residía en un territorio que se extendía más allá de los límites que les imponía la jurisdicción del pueblo reducción.

Nuestra otra entrada ha sido la de la «transformación-construcción» de los grupos indígenas y en concreto de las parcialidades dentro del pueblo reducción, pero también a nivel de las reglas de construcción de los grupos mismos. La caída demográfica continúa a lo largo del primer siglo posterior a la reducción, aunque a un ritmo menor que el período anterior. Luego la población se estabiliza y para mediados de la segunda mitad del siglo XVII estaba en crecimiento. La caída poblacional tuvo seguramente consecuencias sobre la composición y relaciones entre las parcialidades y grupos de indígenas reducidos, merced a su diversa importancia demográfica y seguramente por su prestigio diferenciado y relativo. Los indígenas «originarios» sufren menos la caída poblacional y se recuperan más rápido. Los grupos se amoldan y consolidan a partir de las parcialidades originales, generando nuevas unidades sociales, reestructuradas internamente para adaptarse a los sistemas de control y registro españoles.

Todo este proceso de adaptación debe haber incluido un cambio en los sistemas tradicionales de parentesco. La onomástica muestra la cristianización de los nombres, luego de los apellidos, pero también la conservación a lo largo del siglo XVII de la separación entre apelativos masculinos y femeninos, quizás expresión

[60] Señalaremos que trabajos posteriores muestran que las poblaciones de Colán y Sechura, ante el crecimiento poblacional y los cambios en los cauces del río, empiezan en el siglo XVIII a expandir sus tierras en producción agrícola, generando, al interior de los pueblos, importantes contingentes de población campesina. Ver Diez Hurtado (1994).

de un sistema paralelo de parentesco, que se expresaría en la transmisión por género de los apellidos. Creemos tener indicios suficientes para afirmar además que los elementos clasificatorios del parentesco se adscribieron a los apellidos para señalar originalmente una cualidad relacional, todavía vigente a lo largo del siglo XVII y que probablemente se perdió en el siglo XVIII con la implementación de la norma de conservación y transmisión del apellido paterno.

Del análisis y data presentados se puede deducir que el proceso de la reducción genera un municipio, una instancia de poder y gobierno pero que en ninguno de los casos —y en ello Catacaos es el ejemplo más definitivo— se trataba de un pueblo integrado, con una sola identidad o mecanismos de articulación ordenada del poder, jerarquía o prestigios relativos que encontraremos recién en el siglo XVIII. La tarea de crear un nuevo pueblo era ardua y en los casos que nos ocupan se necesitó más de un siglo para consolidar una nueva unidad en términos de territorio y conciencia de propiedad, parentesco y consolidación de un mismo grupo y la construcción de una identidad unitaria, aún ausente a lo largo del siglo XVII. La consolidación de los pueblos reducción recién se produciría en el siglo XVIII en el que se consolidan y articulan mecanismos e historias de defensa territorial (bajo límites conocidos, aunque disputados), mecanismos de centralización del poder bajo una estructura única (y no facciones cacicales en constante pugna de jerarquía y poder, como en el siglo XVII) institucionalizada en el cabildo y las cofradías adscritas a él y sobre todo, la consolidación de grupos diferenciados (parcialidades), que reconocen diferencias entre sí pero que se consideran parte de un mismo pueblo. El pueblo reducción, se siente y se vive como pueblo-comunidad recién un siglo después de su fundación original ordenada por Bernardino de Loaiza.

Hacia finales del siglo XVII, Sechura, Catacaos y Colán eran pueblos reducción bajo un modelo de organización relativamente consolidado que suponía un proceso de reasentamiento y consolidación residencial de un conjunto de grupos indígenas, una población estable demográficamente en inicios de una curva normal de crecimiento, diferencias entre grupos por origen, lugares de trabajo y adscripción política a las parcialidades, sistemas de gobierno cacicales conformando linajes de caciques más o menos establecidos con sistemas rituales católicos asociados a esta estructura poblacional y de poder[61]. No había en estos pueblos una autoridad centralizada: los caciques conformaban facciones y estructuraban las parcialidades. La relevancia política de este ordenamiento social era mayor que la del cabildo

[61] Diez Hurtado (2006).

existente en los tres pueblos, pero con mucha menor legitimidad y capacidad de representación y control que la autoridad étnica.

El tránsito al siglo XVIII supondría una serie de cambios que terminarían, a juicio nuestro, de transformar las reducciones a pueblos. El proceso debió ser paulatino y probablemente imperceptible desde las dos últimas décadas del siglo XVII hasta las dos del nuevo siglo aunque dos eventos de El Niño, en 1721 y 1728, ayudan a entender y probablemente asimilar los cambios. El primero destruyó la represa del Tacalá, ocasionando la pérdida de la zona irrigada de la banda derecha del río Lengash, la zona más rica bajo el control de los caciques originarios del valle en Catacaos. El segundo provocó la ruina y la destrucción del pueblo de Sechura, a orillas del mar, siendo trasladado a una legua al interior, en la banda izquierda del río, generándose un proceso de reconstrucción del pueblo.

Entrando el nuevo siglo, los tres pueblos indígenas presentan una estructura de conformación y gobierno más estable, menos dependiente directamente de sus orígenes diversos y dispersos. En primer lugar, manejan una jurisdicción política dentro del ámbito colonial, con espacios más o menos conocidos y administrados desde los pueblos, en los cuales los indígenas de Sechura tenían el encargo del Estado colonial de controlar el tránsito por el despoblado y las costas, además de participar en el movimiento de correos[62]. El control territorial y jurisdiccional de los pueblos correspondía al ámbito geográfico del pueblo y a su población residente, habiendo perdido jurisdicción sobre las poblaciones asentadas fuera del espacio, los «términos» de los pueblos.

El poder local recaía principalmente en el cabildo de indios, gobernado por las diversas parcialidades que conformaban los pueblos, seis en Colán, diez en Catacaos, cuatro en Sechura. Las parcialidades remitían al origen, pero ante todo estaban constituidas por conjuntos de familias patrilineales heredando los patronímicos paternos a hijos e hijas, de acuerdo al modelo español; todo ello convenientemente registrado en los libros de bautismos. Además, las parcialidades se organizaban de acuerdo a nuevas dinámicas de jerarquía entre ellas expresadas en las propias estructuras de gobierno del cabildo y en la participación en la cofradía del Santísimo, la más importante de las que habían en cada pueblo. La organización de los cargos en Sechura es buena muestra de ello: el alcalde de primer voto del cabildo y la mayordomía del Santísimo correspondían (por turno) a dos de las parcialidades y el alcalde de segundo voto y la mayordomía de la Virgen Purísima

[62] Diez Hurtado (1994).

(la segunda en importancia) correspondían a las otras dos[63]; arreglos similares de acuerdo a sus propias parcialidades y cargos —civiles y religiosos— se estilaban en Catacaos y Colán. Los caciques prácticamente desaparecen del poder local y de la representación de los pueblos y hacia mediados del siglo XVIII no participan en lo absoluto del control o la administración de los pueblos.

Los cabildos de indios serían a lo largo del siglo XVIII, las autoridades incontestadas de los pueblos, bajo la base de una estructura de participación jerarquizada y ordenada entre sus parcialidades, representadas sistemáticamente por un conjunto de «indios principales». El Estado colonial sumará al proceso asignando al cabildo la función de cobrar los tributos y cuidar la asistencia a la doctrina. Las reducciones creadas siglo y medio antes dan lugar, con el tiempo, a la forma de organización del espacio y del poder que debían lograr para que los indios vivan en «orden y policía».

Bibliografía

Cárdenas Martín, Mercedes, Cirilo Huapaya Manco y Jaime Deza Rivasplata
1991 *Arqueología del macizo de Illescas, Sechura-Piura: excavaciones en Bayóvar, Nunura, Avic, Reventazón y Chorrillos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Clark, Luis
1958 Fundación de la ciudad de Piura (recopilación). En Rómulo León Zaldívar (ed.), *Prosistas piuranos*, pp. 32-69. Lima: Minerva.

Cook, Noble David
2010 *La catástrofe demográfica andina: Perú 1520-1620*. Javier Flores Espinoza (tr.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cruz Villegas, Jacobo
1982 *Catac Ccaos: origen y evolución histórica de Catacaos.* Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

Diez Hurtado, Alejandro
1988 *Pueblos y caciques de Piura, siglos XVI y XVII*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
1994 *Fiestas y cofradías: asociaciones religiosas e integración social en la historia de la comunidad de Sechura (siglos XVII al XX).* Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

[63] Diez Hurtado (2008).

2006 Los problemas del poder: política local y gobierno en las reducciones de la costa de Piura siglo XVII. *Anthropológica* 24(24): 107-127.

2008 Charges religieuses, confréries et organisation politique dans la longue durée: agents et pouvoir aux villages de Catacaos et Sechura (Pérou). En Anath Ariel de Vidas (ed.), *Pour une histoire souterraine des Amériques: jeux de mémoires – enjeux d´identités*, pp. 197-221. París: L'Harmattan.

Elías Lequernaqué, Jorge Pável

2007 Don Sebastián de Colán y Pariña y sus ancestros: caciques de dos pueblos de la costa del corregimiento de Piura (s. XVI-XVII). *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 37(1): 151-161.

Espinoza Claudio, César

1999 Sociedad indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI-XVII: Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532-1732. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fernández Villegas, Oswaldo

1990 La huaca Narihualá: un documento para la etnohistoria de la costa norte del Perú (1000-1200 dc). *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 19(1): 103-127.

Flores Galindo, Alberto

1981 La pesca y los pescadores en la costa central (s. XVIII). *Histórica* 5(2): 159-165.

Guffroy, Jean (ed.)

1994 *Cerro Ñañañique: un établissement monumental de la période formative, en limite de désert (Haut Piura, Pérou).* París: Orstom.

Hakim Vial, Guillermo

1981 *Distribución de tierras en el Bajo Piura*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

Hardman, Martha James

1983 *Jaqaru: compendio de estructura fonológica y morfológica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Indigenista Interamericano.

Huertas Vallejos, Lorenzo

1991 Perturbaciones étnicas en Piura. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 20(2): 489-500.

1996 Patrones de asentamiento poblacional en Piura (1532-1850). *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 25(1): 91-124.

Jiménez de la Espada, Marcos (ed.)
1965 *Relaciones geográficas de Indias: Perú* (Biblioteca de Autores Españoles 183-185). 3 vols. Madrid: Atlas.

Loredo, Rafael
1958 *Los repartos*. Lima: D. Miranda.

Medinaceli, Ximena
2003 *¿Nombres o apellidos?: el sistema nominativo aymara, Sacaca, siglo XVII.* La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Mendoza Agurto, Raúl y Lizardo Agurto Huidobro
2011 *La comunidad campesina San Martín de Sechura: documentos relacionados con la comunidad indígena de Sechura*. Piura.

Ramos de Cox, Josefina
1950 Las lenguas de la región tallanca. *Cuadernos de Estudio* 3: 11-55. Lima: Instituto de Investigaciones Históricas, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1961 *Curacas y sucesiones: costa norte*. Lima: Minerva.
1981 La voz parcialidad en su contexto de los siglos XVI y XVII. En Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (eds.), *Etnohistoria y antropología andina*, pp 35-45. Lima: Museo Nacional de Historia.
1982 Testamento de don Luis de Colán, curaca en 1622. *Separata de la Revista del Museo Nacional* 46: 507-543.

Saignes, Thierry
1978 De la filiation à la résidence: les ethnies dans les vallées de Larecaja. *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 33(5-6): 1160-1181.

Salinero, Gregorio e Isabel Testón Núñez (eds.)
2010 *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*. Madrid: Casa de Velázquez.

Salomon, Frank
1986 Names and Peoples in Incaic Quito: Retrieving Undocumented Historic Processes through Anthroponimy and Statistics. *American Anthropologist* 88: 387-398.

Salomon, Frank, Jane Feltham y Sue Grosboll
2009 *La revisita de Sisicaya, 1588: Huarochirí veinte años antes de* Dioses y hombres. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Asociación Atocongo.

Schlüpmann, Jakob
1991 Structure agraire et formation d'un ordre social au nord du Pérou: Piura à l'époque coloniale. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 20(2): 461-488.

Serrato Mío, Jesús Teodoro
2008 *Historia de la comunidad campesina y distrito «Santo Domingo de Olmos»*. Lambayeque: Imp. Millones.

Torero, Alfredo
1986 Deslindes lingüísticos en la costa norte peruana. *Revista Andina* 4(2): 523-548.

Vázquez de Espinosa, Antonio
1969 *Compendio y descripción de las Indias occidentales* (Biblioteca de Autores Españoles 231). Madrid: Atlas.

Villanueva Domínguez, Luis de, Fernando Vela Cossío, Alfonso Navarro Guzmán y David Rivera Gámez
2002 La ciudad de San Miguel de Piura, primera fundación española en el Perú. *Revista Española de Antropología Americana* 32: 267-294.

Villarreal, Federico
1921 *La lengua yunga o mochica según el arte publicado en Lima en 1644 por el licenciado D. Fernando de la Carrera*. Lima: Imprenta Casanova.

Wachtel, Nathan
2001 *El regreso de los antepasados: los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. Laura Ciezar (tr.). México: Fondo de Cultura Económica.

Sierra central

Las reducciones
El proyecto, su aplicación y su evolución en Huaylas, Perú (siglos XVI y XVII)

Marina Zuloaga Rada

Las reducciones, un proyecto con vida propia[1]

El objeto de este artículo es mostrar la manera en que uno de los más emblemáticos y revolucionarios proyectos coloniales hacia la sociedad india, el de las reducciones, fue evolucionando en el tiempo, alejándose de la forma en que había sido concebido e implantado por el gobierno imperial y tomando derroteros insospechados.

Para abordar este proceso, primero explicaré las peculiaridades del proyecto de las reducciones toledanas, a continuación describiré la forma en que se implantaron en el corregimiento de Huaylas en la década de 1570 y finalmente analizaré la manera en que durante las décadas siguientes —1580 y 1610— fueron redefinidas, moldeadas y transformadas, tanto por las personas y grupos que se vieron afectados de una forma u otra por ellas como por las novedosas situaciones generadas por el propio desarrollo colonial que no habían sido previstas por los diseñadores y ejecutores de esta trascendental reforma. En el lapso de esos

---

[1] Este artículo sobre las reducciones toledanas es producto de la investigación realizada para mi tesis doctoral dirigida por Bernardo García Martínez en el Colegio de México. Mi participación en el proyecto de investigación «Estado, comunidad e identidad en el mundo hispánico durante la edad moderna: un estudio de la política de reducciones en América española», del Museo Nacional de Etnología, Japón, me ha permitido reflexionar con más profundidad sobre aspectos fundamentales de las mismas. Agradezco a Akira Saito por haberme incorporado a dicho proyecto, por su constante estímulo y su paciencia infinita como acucioso lector de las diversas versiones de este artículo. Hago extensivo mi reconocimiento a Claudia Rosas coeditora del libro y a Karen Spalding que nos ha apoyado permanentemente en todas las fases de la investigación, ambas miembros del Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Además, quiero expresar mi gratitud a todos los colegas que han conformado el grupo de investigación sobre las reducciones cuyas diferentes perspectivas y planteamientos presentados y discutidos en diferentes seminarios han enriquecido enormemente mi visión global del proceso.

treinta años, estas instituciones netamente coloniales cambiaron profundamente adquiriendo un nuevo perfil aunque conservaran formalmente muchos de sus elementos característicos.

Entre los diferentes aspectos que involucran estas transformaciones resaltaré uno medular: la multiplicación de los cabildos de indios provocada por la desintegración de la estructura unitaria de las primeras reducciones y que tuvo como consecuencia el aumento y la proliferación de pueblos de indios a finales del siglo XVI (y durante todo el periodo colonial).

Cuando se concibieron e implantaron, las reducciones constituían entidades políticas muy complejas, herederas de los conjuntos políticos prehispánicos, que integraban una o varias localidades urbanas bajo un gobierno común. Habitualmente, los órganos de gobierno y sus principales autoridades: el cabildo, con su alcalde a la cabeza, la caja de comunidad, los caciques de mayor jerarquía y la principal iglesia de la parroquia se instalaban en una de las poblaciones urbanas que adquiría así el rango de cabecera política y eclesiástica que, física y simbólicamente, aglutinaba y cohesionaba a todas las partes del conjunto.

La historia que voy a contar es cómo esta estructura unitaria de las reducciones —que integraba elementos disímiles— se fue disolviendo con relativa rapidez cuando las localidades urbanas que las componían se fueron independizando y terminaron por consolidarse como entidades políticas autónomas aunque menos complejas que las reducciones.

Dado el tema central de este artículo: la multiplicación de los pueblos de indios, puede parecer paradójico el hecho de que a lo largo del mismo evite el uso del término pueblo para referirme a los asentamientos urbanos que conformaban una reducción (utilizaré, más bien, el de localidades urbanas o asentamientos urbanos). Lo hago para lograr una mayor claridad conceptual ya que el término pueblo en la documentación del siglo XVI adquirió diversos significados según el contexto en que se usara. Si bien la palabra pueblo siempre era utilizada para referirse a grupos de población asentados en un lugar, se aplicaba a realidades muy diferentes. En mi investigación sobre Huaylas he podido distinguir cuatro acepciones del término pueblo que expresan modelos político-sociales y situaciones muy distintas. Para facilitar la comprensión del texto que sigue adelanto una definición para cada una de ellas:

- Pueblo prehispánico: aldea de traza irregular que agrupaba a porciones de población pertenecientes a una entidad política más amplia, caracterizadas por un patrón de asentamiento disperso.

- Pueblo-reducción: corporación política colonial producto del proceso de reubicación de una determinada población sujeta a uno o varios caciques en una o varias localidades de traza urbana organizada políticamente en torno a un gobierno local común: el cabildo y económicamente en torno a una tesorería común: la caja de comunidad.
- Pueblo dentro de una reducción: una de las localidades urbanas que integraban una reducción, sin gobierno propio.
- Pueblo posreducción: una localidad urbana que, si bien había formado parte de una reducción, se había independizado políticamente de ella, creando su propio cabildo. Este proceso fue ocurriendo generalmente durante las décadas finales del siglo XVI y las de la primera mitad del XVII.

Los fundamentos políticos y económicos de las reducciones toledanas

Dado que los españoles concebían la vida urbana como una forma superior de organizarse en sociedad, resultaba natural que las autoridades coloniales vieran en la concentración de la población india en ciudades de inspiración mediterránea el medio más lógico y eficaz para conducirla hacia la civilización occidental y la usaran recurrentemente desde el inicio de la colonización.

La vida urbana —es decir en una ciudad ordenada cuyos habitantes conformaran una comunidad política o república con un gobierno electivo que propiciara el bien común de sus habitantes— se consideraba por los humanistas del siglo XVI un requisito ineludible para que un pueblo pudiera ser catalogado como civilizado. Por ello, los tratadistas hispanos consideraron indicadores de que los indios no eran plenamente políticos su patrón de asentamiento disperso, la ausencia de ciudades «formadas», la carencia de leyes escritas y la tiranía de sus gobernantes. La barbarie e irracionalidad de los indios se hacía patente en su manera de vivir derramados en los campos y sin *policía*, es decir, sin orden y gobierno y tiranizados por sus gobernantes[2]. En la tradición de la civilización mediterránea, urbanizar, es decir, crear ciudades era sinónimo de civilizar: los griegos recrearon la polis al fundar sus colonias por todo el Mediterráneo, mientras que los romanos, a la par que conquistaban con sus ejércitos, civilizaban a los vencidos imponiendo el latín y el derecho romano, y creando una extensa red de ciudades.

[2] Muy gráficamente los expresaba Toledo al declarar que el objetivo de las reducciones era que los indios no vivieran «como bárbaros sin policía ni gobierno apartados unos de otros en huaicos y punas [...] sin trato ni comercio con gente de razón». Ver Normas para la aplicación de la provisión por la que se exoneraba a los naturales del pago del tributo correspondiente al lapso empleado en las operaciones de la reducción, Potosí, 21 de mayo de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 47).

En el mundo hispánico este mismo método se había usado en la reconquista frente a los «moros». Resultaba entonces natural que las autoridades coloniales concibieran la concentración de la población india en ciudades a la europea como el medio más lógico y eficaz para conducirla hacia la civilización occidental. Ello explica que estos proyectos tuvieran pretensiones muy amplias que se manifestaron en todos los ámbitos de la vida social de los indios pues implicaba no solo instalarlos en asentamientos urbanos con «traza y orden» y «darles ordenanzas» sino, sobre todo, «manera de vivir», concepto que abarcaba aspectos urbanísticos, territoriales, religiosos, culturales, morales y sanitarios.

En ese sentido, el de Toledo no fue ni el primero ni el último de los programas de reducción aplicados a las sociedades indias americanas pero sí tuvo un sello muy particular frente a los anteriores y posteriores.

Inicialmente, los proyectos de congregación —como eran denominados en el Virreinato de Nueva España donde se proyectaron y realizaron las primeras reducciones del continente americano después de las iniciales experiencias de concentración de la población de las islas caribes— tenían una concepción fundamentalmente religiosa, humanitaria y hasta utópica. Sus más entusiastas impulsores fueron los religiosos, particularmente en la Nueva España, donde crearon las ciudades cristianas aglutinadas en torno a sus conventos. Otro modelo, que adaptaba al mundo americano el ideal de ciudad ideado por Tomás Moro en su *Utopía*, fue el de Vasco de Quiroga en Michoacán. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVI fue el gobierno colonial quien tomó la iniciativa.

Cuando, desde la década de 1560, la monarquía hispana quiso construir un nuevo orden político y económico en el Nuevo Mundo, retomó con fuerza la idea de la concentración de la población india pero centró su esfuerzo en hacer esta reforma compatible con los objetivos prioritarios imperiales: maximizar los beneficios coloniales. A la par que moldear a los indios según los patrones sociales, políticos, religiosos y culturales hispanos —objetivos comunes a los proyectos anteriores— se buscó adaptarlos definitivamente al sistema colonial y a la economía mercantil. Los sueños de humanistas y religiosos de un mundo mejor protagonizado por los indios se esfumaron para dejar paso a una visión mucho más realista y utilitaria.

El hecho de que esta política se ejerciera de forma más radical sobre el virreinato peruano y que el de las reducciones toledanas constituyera entre todos los programas de reducción impulsados por el gobierno colonial el más radical por su rapidez, extensión y eficiencia y por su supeditación a los objetivos coloniales, no fue casual. El monarca español dependía en gran medida de la producción argentífera de Potosí para superar su deficitaria situación financiera y para el

mantenimiento de sus políticas imperiales. Por otro lado, una vez fracasado el proyecto de los encomenderos, los conquistadores y colonos españoles se volcaron a la explotación agrícola, ganadera y textil.

El incremento de las remesas de plata hacia la Península y el despegue de la economía del virreinato requerían del constante y ordenado flujo de mano de obra para las minas y las empresas hispanas, de la facilidad del cobro del tributo y del control de la población india que, sin embargo, era cada vez más escasa. Se imponía una reforma drástica. Los lineamientos centrales de la misma se establecieron en la Junta Magna y se encargó del proyecto a un probado funcionario de la corona, Francisco de Toledo.

En el modelo toledano de reducciones destaca frente a los anteriores su fuerte impronta secularizadora y pragmática tanto en su concepción como en su ejecución. Una de las líneas centrales fue la supremacía de las instancias monárquica y civil frente a la religiosa, aspecto que si bien constituyó uno de los nudos fundamentales del programa no ha sido realzado suficientemente por la historiografía.

En consonancia con este espíritu, se confirió al proyecto un carácter eminentemente cívico y secularizado. La afirmación de la monarquía en América requería desalojar a la Iglesia del papel central que había tenido en el moldeamiento de las sociedades coloniales y neutralizar el gran poder que habían alcanzado los curas en el sistema político local.

Si la Iglesia —particularmente los frailes dominicos y con ellos la ideología lascasiana— había inspirado muchas de las políticas estatales referidas a los indios durante las épocas álgidas del conflicto con los encomenderos, el liderazgo en su concepción y aplicación se había ido trasladando a los funcionarios reales que conformaban la cada vez más abultada y preparada burocracia real. Convencidos de la necesidad de imponer la supremacía civil frente a la religiosa en lo referente a los asuntos temporales de gobierno, no dudaron en la aplicación radical del real patronato e incluso llegaron a incluir en el ámbito de la acción del gobierno imperial determinadas funciones como la educación y la sanidad que hasta el momento habían sido consideradas como inherentes a la esfera jurisdiccional eclesiástica[3].

[3] Durante el gobierno de Toledo se desató una feroz guerra antilascasiana que se libró en varias batallas que tuvieron como objetivo principal a la orden dominica. Una de ellas fue el desalojo de los religiosos de la orden de Santo Domingo de las doctrinas de Chucuito en Puno y la entrega de los bienes de la extensa red hospitalaria que habían creado los frailes a un administrador, Alonso de Estrada, al que se entregaron también los demás bienes de comunidad incluido el ganado que se había comprado para alimentar a los frailes dominicos y que tras su partida había sido «apropiado»,

No por casualidad los inspiradores y asesores del programa de las reducciones en el Perú fueron burócratas monárquicos convencidos de esta idea, como el oidor González de Cuenca —que una década atrás había ensayado unas reducciones en la costa norte, en cuyas disposiciones muy secularizadas se inspiró la legislación toledana— los asesores Juan de Matienzo, Polo de Ondegardo y el propio Toledo.

El ideal de los promotores intelectuales de la reforma era reeditar en el Perú los municipios castellanos entendidos como comunidades humanas compuestas por hombres políticos capaces de gobernarse a sí mismos —libres de la tiranía de sus caciques— mediante un sistema electivo que los representara y conforme a las leyes castellanas y cristianas[4]. Sin embargo, los municipios o reducciones indias toledanas difirieron significativamente del prototipo hispánico, hecho que se explica por la dificultad para adaptar un modelo a otras sociedades pero sobre todo por la supeditación que se hizo de la introducción de este modelo a los objetivos imperiales.

La reducción general o concentración de la población indígena estuvo indisolublemente ligada a una reforma tributaria que implicó la monetización del tributo y la organización de la mita minera a gran escala, lo que permitió el registro preciso de la disminuida y menguante población indígena y su fácil ubicación

según el virrey, por los caciques. Ver Instrucción que se dio al administrador de los bienes de comunidad de la provincia de Chucuito, Chucuito, 16 de julio de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 74). Las doctrinas fueron entregadas a los jesuitas, orden más reciente y «moderna» que las mendicantes imbuida de un espíritu contrarreformista más afín a los intereses reales, y que adquirió un gran protagonismo en la conducción de asuntos hasta entonces liderados por las otras órdenes religiosas como los concilios o las campañas de extirpación de idolatrías. Toledo se apoyó en dos brazos eclesiásticos: la Inquisición y la orden de los jesuitas. Ambas instituciones estuvieron ligadas en la Península al desarrollo de la monarquía autoritaria y en el Perú tuvieron una similar función.

[4] El uso del término tiranía para referirse a las autoridades indias constituía en la mentalidad de los humanistas y funcionarios del momento una de las peores descalificaciones que podían ser hechas a un sistema político. Matienzo, uno de los principales ideólogos del régimen colonial en el Perú e inspirador de muchas reformas, consideraba que este gobierno tiránico degradaba la humanidad de los indios, ya que los convertía en seres sin voluntad propia, poco menos que en autómatas. En el capítulo 7 de su Gobierno del Perú titulado «De la tiranía de los caciques» denunciaba: «[los indios] no tienen otra voluntad de la que quieren sus caciques [...] Si el cacique les pide la hija, se la han de dar, y todo cuanto les pidiere, y no osan hacer otra cosa». En un momento en que en el mundo occidental la individualidad era un valor en alza, esta anulación de la voluntad de los indios los hacía, según Matienzo, seres «pusilánimes y temerosos», es decir, les quitaba toda posibilidad de autonomía personal, libertad y espíritu crítico, lo que anulaba, en la práctica, su capacidad política: «Lo que hacen, pues, estos caciques contra sus indios, es estorbar e impedilles no tengan libertad, ni hacienda, ni capacidad, ni entendimiento para se poder quexar de ellos». Por eso, Matienzo proponía que había que imponer a los indios el modelo de gobierno municipal hispano, para lo cual era imprescindible concentrar a la población india en pueblos o ciudades semejantes a los españoles. Ver Matienzo (1967[1567]: 20-24).

y control, materializándose así su incorporación definitiva al sistema económico colonial. En este sentido, las reducciones, lejos de constituir el medio de igualar a los indios al resto de los súbditos del monarca como soñaron humanistas y religiosos, se convirtieron en el mecanismo gracias al cual esta población sería abocada a un rol diferenciado y subordinado permanente, el de tributarios y mitayos dentro del sistema económico imperial.

Organización interna de las reducciones

Podemos apreciar mejor estos aspectos del programa de reducciones de Toledo analizando con cierto detalle sus elementos característicos en el momento que fueron impuestas[5].

Como ya hemos visto, a nivel espacial-territorial, una reducción estaba conformada por una o varias localidades de diversos tamaños y jerarquía en la organización cívico-religiosa, asunto que desarrollaremos con más detalle a continuación cuando describamos las reducciones de Huaylas.

El principal órgano político que definía una reducción era el cabildo, compuesto por varios funcionarios públicos elegidos anualmente, entre los que destacaba el alcalde de indios que tenía la facultad del ejercicio de la justicia y del gobierno de un número elevado de familias asentadas en uno o varios pueblos de traza urbana que componían la reducción. Toledo reglamentó el funcionamiento de lo que, según él, debía ser un cabildo modelo definiendo de forma clara y explícita sus funciones. Por primera vez se detalló pormenorizadamente qué funcionarios compondrían el cabildo —alcaldes, alguaciles y escribano— (nótese que no menciona a un gobernador) y sus atribuciones reiterando la imposibilidad de que los caciques ocuparan esos cargos y tuvieran cualquier intervención en la elección; los principales (es decir, los caciques de pachaca, la unidad más básica de organización india) podían ser alcaldes siempre y cuando uno de los dos alcaldes no lo fuera[6]. Así, de un plumazo, se anuló la capacidad gubernativa y judicial que los caciques habían ejercido entre su población desde la conquista.

---

[5] El planteamiento conceptual de este artículo y particularmente el desarrollo de este epígrafe ha sido tomado de los trabajos del doctor García Martínez sobre las congregaciones mexicanas, específicamente de su libro Los pueblos de la sierra (1987) y su introducción a la Relación de la visita eclesiástica de Juan de Palafox y Mendoza (1997).

[6] Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios (en adelante Ordenanzas generales para la vida común), Arequipa, 6 de noviembre de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 220).

Sin embargo, en la organización de las reducciones se había reservado un papel destacado a los caciques. En cada una de ellas, el gobierno colonial reconoció legalmente a uno o varios caciques —cargo hereditario— y a una élite asociada a los linajes más importantes indios. La función que se les asignó fue la de recoger los tributos eficientemente y organizar a la población para cumplir con las asignaciones laborales establecidas. A cambio, recibirían un salario, lo que los convertía en funcionarios de la corona. Se garantizaba así el buen funcionamiento del sistema fiscal y laboral, esencial para la buena marcha de la economía colonial.

Otro elemento central de cada pueblo-reducción era la tasación toledana (y las retasas posteriores) en que se especificaba el total de los tributos asignados a cada reducción, además de los montos deducibles para el pago de los salarios a los curas (o frailes) y caciques, los gastos de la iglesia, hospital y la asignación al encomendero. Se trataba, en definitiva, de una especie de presupuesto anual de las entradas y gastos públicos de la reducción. El virrey estableció que, igual que los caciques, los curas recibieran un salario por su trabajo y que ambos fueran pagados por el corregidor, lo que se preveía que los haría mucho más dependientes del monarca. Así, el pago del sínodo, cubierto hasta el momento por los encomenderos, sería asumido por los corregidores. Ello constituiría una poderosa arma política para la fiscalización de la corona a las autoridades locales sobre todo si a esta medida le sumamos que, en la nueva legislación, tanto el derecho al título de un cacicazgo como los nombramientos de los curas debían ser aprobados por el rey o las autoridades que lo representaban en el Perú.

Para administrar mejor el erario público y centralizar los ingresos y los pagos, las reducciones disponían de una caja de comunidad o tesorería local. Mediante este organismo la corona pretendía ordenar las finanzas locales y controlarlas, dado que su supervisión y fiscalización estaría a cargo del corregidor. A ella debían ingresar el monto total de los tributos —incluidos algunos rubros eclesiásticos como la parte que correspondía a la fábrica de la iglesia y los fondos destinados a cubrir los gastos sanitarios, que quedaron fijados por la contribución de un tomín para los hospitales que quedarían amparados en el patronato real. También ingresarían las rentas provenientes de sus bienes comunales (arrendamiento de tierras, explotación de obrajes o estancias de comunidad, ganados, molinos etcétera). Aparte de un mayor orden y control en el manejo de los tributos, el gobierno colonial buscaba mediante este sistema apretar aun más las clavijas a los curas y caciques que habían copado el poder en el nivel local ya que les dejaba muy poco margen para el manejo de los fondos públicos en lo que descansaba una gran parte de su poder. Respondían por la seguridad y buena administración de estos bienes

tres funcionarios: el corregidor, el cacique principal y el alcalde del cabildo (ya no el cura como en las anteriores versiones de esta institución).

Las reducciones de Huaylas

Las guarangas y el sistema político en Huaylas

Antes de iniciar el análisis de la implantación de las reducciones en el corregimiento de Huaylas se hace necesario un breve recorrido histórico para situarnos en el contexto sociopolítico del momento. El corregimiento de Huaylas —recién creado durante la década de 1560— reproducía en gran medida la estructura política de la provincia inca de Huaylas compuesta por doce unidades políticas indias o guarangas cada una de las cuales estaba liderada por un cacique.

Las guarangas eran organizaciones políticas muy arraigadas en el norte de los Andes desde, al menos, el Intermedio Tardío hasta fines del periodo colonial. Como he desarrollado más detalladamente en otro trabajo[7], estas estructuras políticas intermedias entre las organizaciones más elementales del mundo andino —las pachacas o ayllus— y las más complejas —confederaciones, señoríos o reinos e imperios— constituyeron el elemento más significativo y característico del sistema político prehispánico de los Andes del norte. Entidades políticas caracterizadas por una fuerte personalidad histórica y una gran fuerza política, eran a su vez muy adaptables y flexibles, lo que les permitió permanecer como las unidades sociopolíticas fundamentales en las sucesivas coyunturas históricas manteniendo una gran parte de su autonomía política a pesar de los violentos cambios que conllevaron la conquista inca y la hispana.

Ellas fueron la base de cualquier organización política más amplia tanto en la época preinca —los señoríos— como en la inca —las provincias incas— y en la hispana —encomiendas, corregimientos y reducciones. Ellas y sus autoridades, los curacas de guaranga se convirtieron en el elemento bisagra que confería legitimidad y coherencia a cualquier cambio o adaptación política y que la hacía posible. Los caciques de guaranga fueron los mediadores fundamentales entre las sociedades conquistadas y su continuidad y participación en la organización política del sistema colonial hizo posible la transición entre el mundo inca y el español. Cuando la organización inca se derrumbó, y con ella las provincias y mitades administrativas, estas entidades políticas constituyeron los principales pilares sobre los que se construyó el sistema colonial temprano: el de las encomiendas y también el más tardío o maduro, el de las reformas toledanas.

---

[7] Zuloaga Rada (2012: cap. 1).

El diseño político-territorial de las reducciones y su ordenamiento cívico-religioso

Antes de la conquista inca las doce guarangas se habían ido integrando políticamente en varios señoríos o reinos compuestos por una o varias de ellas: el de Huaylas que comprendía seis guarangas era el mayor y el de Marca compuesto por una el más pequeño. De tamaño intermedio eran el señorío de Guaras compuesto por dos y el de Recuay por tres. Las encomiendas o repartimientos que constituyeron el primer reordenamiento político colonial se superpusieron básicamente a esa estructura quedando de la siguiente manera: encomienda de Huaylas (guarangas Mato, Rupas, Huaylas, Tocas, Guambo, Ecash), encomienda de Marca (guaranga Marca), encomienda de Recuay (guarangas Ichochonta, Allaucapomas e Ichocpomas) y encomienda de Guaras (guarangas Ichocguaras y Allaucaguaras). Estas encomiendas o repartimientos constituyeron otras tantas reducciones: Huaylas, Guaras, Recuay y Marca (Cuadro 1 y Figura 1). Si seguimos esta evolución se puede apreciar claramente que las reducciones supusieron una nueva adaptación de los principios hispanos sobre conjuntos políticos de vieja data, es decir, que las reducciones implicaron inicialmente una «municipalización» de los señoríos preincas.

Además del rediseño político de las unidades políticas indias, las reducciones implicaron profundos cambios en el patrón de asentamiento de la población y en el espacio que ocupaban. La concentración de la población que habitaba las aldeas prehispánicas en localidades urbanas que componían una reducción y que, por tanto, estaban ligadas entre sí por un gobierno común constituye uno de los efectos más significativos de la reorganización toledana.

El proceso conllevó la reubicación masiva de la población en localidades más grandes que las aldeas prehispánicas, hecho que transformó el disperso patrón de asentamiento de la población a uno más concentrado (Cuadro 2). El informe del licenciado Álvarez en su visita a las guarangas de Ichoc y Allauca Guaras en 1558 muestra que su población se distribuía en pequeños asentamientos (aldeas) que albergaban a un pequeño grupo de familias (el mayor registrado por Álvarez no alcanzaba las cuarenta pero la mayoría contenía un número menor de familias). Dichos asentamientos tenían casas dispuestas de forma irregular y estaban cerca de las tierras de cultivo del grupo. Las familias que habitaban cada uno de estos poblados prehispánicos pertenecían a una misma pachaca. La población de cada pachaca solía estar distribuida habitualmente en dos o tres aldeas (aunque algunas pachacas en ocho y otras solo en una) ligadas entre sí por su pertenencia a la misma pachaca y por la sujeción de sus integrantes

Reducciones	Guarangas	Localidades	Jerarquía cívico-religiosa	Nº de tributarios asentados aprox.
Guaras	Ichoc Guaras y Allauca Guaras	San Sebastián de Guaraz	Cabecera civil y eclesiástica	700
Marca	Marca	San Lorenzo de Marca	Cabecera civil y eclesiástica	900
		Santa María de Ichoca	Anexo de Marca	
Recuay	Ichochonta	San Idelfonso de Recuay	Cabecera civil y eclesiástica	300
		San Juan de Pararín	Cabecera eclesiástica	250
		Santísima Trinidad de Lacllín	Anexo de Pararín	100
		La Magdalena de Maravia	Anexo de Pararín	100
		Cotaparaco	Cabecera eclesiástica	100
		San Pedro de Tapocha	Anexo de Cotaparco	100
		Cochapetín	Anexo de Cotaparco	150
	Allaucapomas	Sucha	Cabecera eclesiástica	150
		Guacta	Anexo de Sucha	100
		Guanchac	Anexo de Pampas	150
		Santiago de Aija	Anexo de Recuay	200
	Ichocpomas	Santiago de Pira	Cabecera eclesiástica	200
		Santiago de Caxamarca	Anexo de Pira	200
	Mixta (de Ichipocmas y Allaucapomas)	Pampas	Cabecera eclesiástica	500
Huaylas	Guambo (Mitimaes de Tocas)	Yungay	Cabecera civil y eclesiástica	700
	Ecash y Rupas (Mitimaes de Cáceres)	Carhuaz	Cabecera eclesiástica	500
	Mato y Huaylas	Caraz	Cabecera eclesiástica	300
		Guacta	Anexo de Caraz	100
		San Pablo de Mato	Cabecera eclesiástica	100
		Huaylas	Anexo de Mato	300
	Tocas	Macate	Cabecera eclesiástica	300
		Santa Ana	Anexo de Macate	
		Lampaní	Anexo de Macate	

Cuadro 1. Guarangas y reducciones en el corregimiento de Huaylas (1570-1580). Nota: Los datos de las reducciones de Recuay y Huaylas constituyen una proyección retrospectiva de las cifras de población mucho más precisas registradas en la tercera visita de Mogrovejo en 1593, casi dos décadas después de la implantación de las reducciones. Dado que en este lapso la población sufrió un proceso de disminución, las cifras se han redondeado hacia arriba. Fuente: Juicio de Residencia al corregidor de Huaylas D. Melchor Pérez de Maridueña (en adelante Juicio de Residencia al corregidor de Huaylas), Santo Domingo de Yungay, 1605, Archivo General de la Nación, Lima (en adelante AGN), Juicios de Residencia, c. 19, e. 50; Segunda visita de Mogrovejo, 1593, en Mogrovejo (1920); Tasa de Toledo, en Escobedo Mansilla (1979).

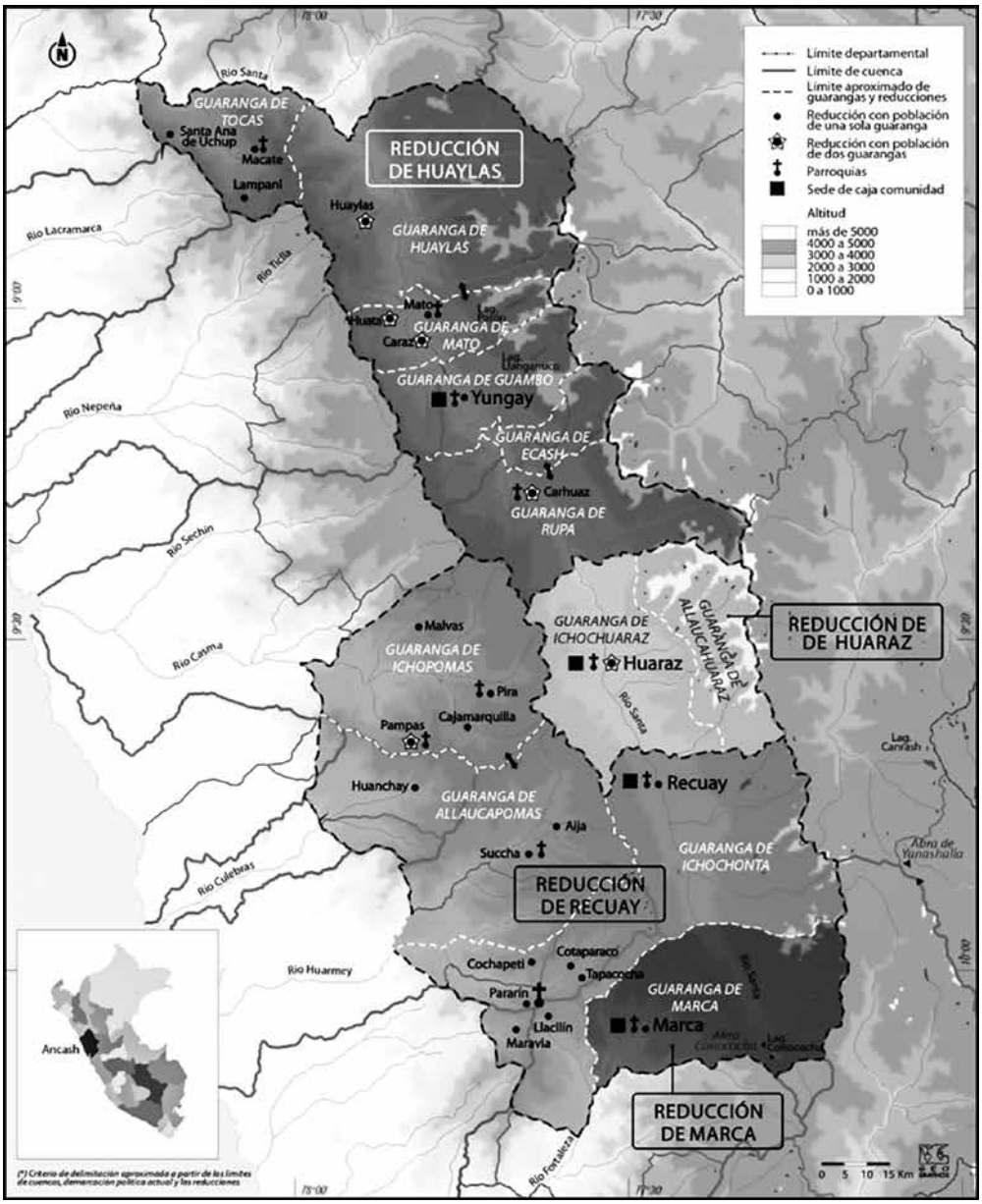

Figura 1. Las reducciones en Huaylas. Fuente: Segunda visita de Mogrovejo, 1593, en Mogrovejo (1920); Juicio de Residencia al corregidor de Huaylas, 1605, AGN, Juicios de Residencia, c. 19, e. 50.

Encomiendas y nº de guarangas	Población – Visita de Álvarez 1558	Asentamientos chicos y grandes – 1558	Casas 1558	Nº de localidades en cada reducción 1570-1580
Encomienda de Recuay (3 guarangas)	11 878	102	2590	11
Encomienda de Ichoc Guaras (1 guaranga)	1890	25	458	0,5
Encomienda de Allauca Guaras (1 guaranga)	1272	20	428	0,5
Encomienda de Marca (1 guaranga)	3092	38	974	2

Cuadro 2. Cambios en el patrón de asentamiento de la población de las guarangas de Recuay, Guaras y Marca (1558-1580). Fuente: Visita del Guaras, 1558, en Espinoza Soriano (1978); Segunda visita de Mogrovejo, 1593, en Mogrovejo (1920); Cuarta visita de Mogrovejo, 1605, en Benito Rodríguez (2006); Juicio de Residencia al corregidor de Huaylas, 1605, AGN, Juicios de Residencia, c. 19, e. 50.

al mismo curaca al que obedecían y tributaban. La documentación no muestra la existencia de una jerarquía entre los distintos asentamientos que componían una pachaca salvo que tuviera un rango superior aquel en el que residía el curaca, que solía ser además el más poblado.

Las diferencias entre estos asentamientos prehispánicos y los surgidos tras el proceso de reducción fueron apreciables: no solo eran notablemente más grandes —aunque, como veremos, difirieron enormemente en su tamaño y composición— sino que tenían un diseño urbano y una jerarquía diferenciada a nivel político y religioso (Cuadros 1, 2 y 3 y Figura 1).

El grado de concentración varió enormemente de una reducción a otra. Si bien el ideal era que se asentaran en cada reducción a unos 500 tributarios (unas 2000 a 2500 almas) las reducciones de Huaylas superaron con creces dicha cantidad de población agrupándose en las de Huaylas y Recuay más de 2500 tributarios en cada una, 900 en la de Marca y unos 700 en la de Guaras que se acercaba más al ideal (Cuadro 3).

Rango	Localidades urbanas	Reducción	Nº de tributarios	Nº de reservados	Nº de almas
600-700 tributarios	Yungay	Huaylas	673	188	3253
	Guaras	Guaras	666	181	3392
	Marca	Marca			
400-500 tributarios	Carhuaz	Huaylas	446	114	1438
	Pampas	Recuay	441	90	1879
200-300 tributarios	Macate	Huaylas	278	47	1412
	Caraz	Huaylas	264	57	1094
	Huaylas	Huaylas	257	10	1370
	Recuay	Recuay	253	55	1015
	Pararín	Recuay	226	92	1207
100-200 tributarios	Aija	Recuay	191	47	897
	Pira	Recuay	162	40	880
	Sta. Ana Uchup	Huaylas	156	40	681
	Caxamarquilla	Recuay	150	38	843
	Cochapetín	Recuay	143	47	740
	Sucha	Recuay	112	23	585
	Guancha	Recuay	122	25	668
	Guacta	Recuay	106	35	530
	Guacta	Huaylas	104	12	300
	Mato	Huaylas	100	14	491
Menos de 100 tributarios	Tapacocha	Recuay	94	20	468
	Maravia	Recuay	73	27	370
	Cotaparco	Recuay	71	5	210
	Llacllín	Recuay	56	29	280

Cuadro 3. Tamaño de las localidades urbanas que integraban las reducciones de Recuay, Guaras y Marca. Nota: La cantidad de tributarios en el momento en que se realizaron las reducciones (1570-1580) era mayor, pues los datos consignados en estas columnas son de la década de 1590, cuando Mogrovejo los visitó en una coyuntura de acelerado descenso de la población. Fuente: Segunda visita de Mogrovejo, 1593, en Mogrovejo (1920).

Dado el elevado número de personas que incluía cada reducción, la población no se pudo concentrar en un solo asentamiento urbano como se había sugerido idealmente sino que hubo que repartirla en varias localidades. Únicamente la población de la reducción de Guaras, la menos numerosa, fue ubicada en una misma localidad que recibió el nombre de San Sebastián de Guaras. La población de la reducción de Marca se redujo en dos localidades urbanas: San Lorenzo

de Marca y Santa María de Ichoca; la de Huaylas en nueve y la de Recuay en catorce. Atendiendo a la población numerosa de la mayoría de estas reducciones el grado de concentración de la población fue muy elevado (Cuadro 3).

Tal diversidad de tamaño, grado de concentración y número de localidades de cada una de las reducciones de Huaylas muestra la supeditación y adaptación del modelo toledano de reducción a la realidad específica local. Las particularidades de las diferentes reducciones obedecían a factores de tipo demográfico (Guaras y Marca no alcanzaban los mil tributarios, mientras que Recuay y Huaylas rondaban los tres mil), geográfico (los espacios habitados por la población de cada una de las reducciones eran muy diferentes en su disponibilidad de tierras, en su configuración ecológica y en el tipo de recursos que tenían a su alcance) e histórico-político (cada reducción heredaba una configuración política específica fruto de experiencias y tradiciones que se remontaban a los tiempos preincas).

Como se ha visto, la mayoría de las reducciones de Huaylas incluían en su seno a varias localidades de tipo urbano en que se distribuyó a la totalidad de la población (Cuadro 1 y Figura 1). Si bien todas ellas compartían un mismo gobierno político y unos bienes comunes en lo económico, no a todas se les adjudicó el mismo rango político sino que conformaban una red cívico-religiosa en la que se ubicaban jerárquicamente. Esta red definía la naturaleza de la relación de cada una de las localidades que integraban una reducción con el resto.

Dentro de cada reducción se destacó una localidad principal —o cabecera— que tenía un rango superior respecto a las demás al centralizarse en ella las funciones políticas, administrativas, judiciales, fiscales y religiosas. La cabecera albergó el cabildo y la caja de comunidad y generalmente las principales autoridades de la reducción: el alcalde del cabildo, el cacique más importante, el corregidor (o en el caso de un corregimiento que tuviera múltiples cabeceras, un teniente de corregidor), y el cura de la parroquia. Desde este centro se organizaban las tareas tributarias y el reparto anual de tierras.

Este estatus de cabecera civil lo alcanzaron dentro de las reducciones del corregimiento de Huaylas las localidades de Recuay, Marca, Guaras, cabeceras de sus respectivas reducciones y Yungay, cabecera de la de Huaylas. Todas los demás localidades de una misma reducción estaban supeditadas en los aspectos civiles y administrativos a la cabecera de su reducción. A su vez, ellas dependían de una instancia superior: la cabecera provincial o de corregimiento desde la cual el corregidor ejercía las funciones de gobierno, judiciales —en la instancia superior— y administrativas regionales (Cuadro 1 y Figura 1). Yungay se convirtió

inicialmente en cabeza del corregimiento de Huaylas. Más tarde, lo fueron Caraz y Guaras.

Si bien cada reducción disponía de una sola cabecera civil, podía albergar más de una doctrina o cabecera eclesiástica. Idealmente se buscó que a cada reducción, independientemente de las guarangas que albergara, correspondiera una sola parroquia[8], incluso el número de fieles señalado como ideal para que la población estuviera bien asistida se estimaba en cuatrocientos, el mismo que para una reducción. En el concilio de 1567 se había establecido ese mismo número como el ideal para que lo administrara un cura[9]. Sin embargo, para facilitar las labores del cura y una buena asistencia religiosa, la legislación toledana permitió la multiplicidad de doctrinas dentro de una reducción e incluso la incorporación de determinada población de reducciones diferentes en una misma parroquia (Cuadro 1 y Figura 1)[10].

Todas las localidades con rango de cabecera civil tuvieron además el de cabecera religiosa, pero cuando la reducción albergaba más de una localidad varias de ellas podían disfrutar del rango de parroquia o doctrina. Por ejemplo, casi la mitad de los asentamientos urbanos de la reducción de Recuay eran doctrinas: Recuay, Pararín, Cotaparaco, Sucha, Pira y Pampas. Por su parte, la mayoría de los concentrados en la reducción de Huaylas lo eran también: Yungay, Caraz, Carhuaz, Mato y Macate (Cuadro 1 y Figura 1).

---

[8] Las reducciones «sean compatibles a las doctrinas y curazgos que se han de hacer y proveer para que con más facilidad pudiesen los dichos naturales recibir la dicha doctrina y los religiosos y sacerdotes dársela y administrar los sacramentos». Ver Ordenanza para la reducción de los indios de Huamanga, Huamanga, 11 de diciembre de 1570, en Toledo (1986-1989, I: 65). «Que los dichos indios sean reducidos donde sea compatible el poder tener doctrina por un sacerdote hasta cuatrocientos o quinientos indios tributarios en un lugar si es posible o cuando no lo fuere por no tener tierras para todos, en dos o tres lugares en torno e comarca de una legua o dos como no haya impedimento de poder ir el dicho sacerdote a administralles los sacramentos y a dalles la doctrina [...]». Ver Provision para llevar a la práctica las reducciones, Quilaquila, 7 de noviembre de 1573, en Toledo (1986-1989, I: 282).

[9] Ver la disposición no. 82 en el Sumario del concilio provincial que se celebró en la ciudad los reyes el año de mill y 567 fecho y sacado por orden y con autoridad del último concilio provincial que se zelebró en la dicha ciudad este año de 1583, en Vargas Ugarte (1951-1954, I: 235).

[10] «Mire con el sacerdote los pueblos que puede doctrinar de manera que en medio día o poco más pueda el clérigo ir desde el asiento principal al pueblo más lejano de su curazgo y si se tejieren en este circuito pueblos de otra encomienda tómelos a cargo y deje los suyos de lejos a otro sacerdote y esto se ha de hacer en todas las partes que fuere posible y si no, hágase lo posible». Ver Glosas a la instrucción general a los visitadores para determinar las tasas (en adelante Glosas a la instrucción general), Los Reyes, 16 de octubre de 1570, en Toledo (1986-1989, I: 44).

Las diferentes localidades urbanas fruto del proceso de reducción resultaron muy disímiles tanto en tamaño y composición como en peso político, religioso y social. Existían notables diferencias entre el asentamiento urbano más poblado de todas las reducciones que se llevaron a cabo en el corregimiento de Huaylas: el de Guaras que aglutinaba a una población de casi setecientos tributarios provenientes de dos guarangas y uno de los asentamientos urbanos más pequeños llamado Llacllín que no alcanzaba ni cien tributarios de una sola pachaca. La diferencia no era solo demográfica, sino también política: mientras que Guaras era cabecera política y religiosa de la reducción y su cabildo gobernaba dos guarangas, Llacllín constituía un pequeño asentamiento urbano supeditado en lo político a Recuay y en lo religioso a la parroquia de Pararín (Cuadros 1, 2 y 3 y Figura 1).

No obstante la fuerte secularización en los aspectos político y administrativo que buscaba relegar a la Iglesia a sus funciones eminentemente espirituales sin permitirle que se inmiscuyera en las civiles, el proyecto tenía una fuerte impronta religiosa. Una de sus motivaciones, a la par que justificación, fue el afianzamiento e intensificación de la evangelización de los indios. El afán de renovación de la doctrina y la evangelización de los indios se había redoblado después del Concilio de Trento y tras las inquietantes manifestaciones anticristianas del Taqui Onkoy; por ello la organización parroquial tuvo en las reducciones un papel central.

Uno de los objetivos de las reducciones fue alejar a los indios de sus huacas y mochaderos que no solo eran lugares de enterramiento sino espacios sagrados donde los indios ejercían el culto a los antepasados. En la medida en que este fue percibido como uno de los núcleos centrales de la religión andina, fue más urgente la tarea de separar a los indios de estos símbolos ceremoniales[11]. En las ordenanzas toledanas se disponía que los nuevos asentamientos se establecieran «lejos de huacas y mochaderos» para lograr alejar de sus referentes simbólicos fundamentales antiguos a las nuevas comunidades políticas[12].

Decididas a distanciar a los indios de esos símbolos ancestrales, las autoridades eclesiásticas establecieron que los cuerpos de los indios convertidos al cristianismo fueran cobijados dentro del recinto de la iglesia, símbolo de la nueva religión y sus rituales y lugar en que el vínculo familiar y social con los ancestros se veía mediatizado por la nueva religión. Aunque no fue fácil arraigar esta costumbre,

[11] Ramos (2010: 92-93).

[12] «Item, advertiréis en cuanto fuere posible, y la disposición de la tierra diere lugar, que las dichas reducciones de pueblos se hagan distintas [¿distantes?] de las huacas y mochaderos que los indios solían tener en los tiempos de su infidelidad». Ver Instrucción general para los visitadores, Los Reyes, 1569-1570, en Toledo (1986-1989, I: 35).

la importancia que iría adquiriendo esta función de las iglesias como lugar de descanso eterno de las ánimas de los antepasados adquiriría una gran trascendencia. La identidad más primaria, la que une al linaje con la tierra de los antepasados y particularmente con el lugar donde ellos estaban enterrados, se fue reelaborando en torno a las iglesias de la reducción donde descansaban para siempre. Ello tendría hondas consecuencias en las relaciones sociales de los pueblos que se expresarían de forma contundente en los siglos XVII y XVIII. Por otro lado, los sentimientos de pertenencia de los habitantes con sus pueblos se fueron estructurando y reelaborando cada vez más en torno a los rituales festivos y al creciente número de celebraciones que se irían arraigando profundamente entre la población.

La importancia de la dimensión religiosa en el proyecto de las reducciones se evidencia en la centralidad, física y simbólica que adquirieron en los pueblos sus iglesias. La ubicación del edificio eclesiástico en la plaza central del nuevo asentamiento junto a las casas del cabildo muestra su importancia y la profunda imbricación cívico-religiosa en el diseño político-territorial toledano[13]. Ella se manifestaba también en la asociación del nombre de cada una de las localidades que componían la reducción —generalmente uno prehispánico— al de un santo que los simbolizaría: San Sebastián de Guaras, San Ildefonso de Recuay, San Juan de Pararín, etcétera, advocación que solía tener también la iglesia, y en el hecho de que además de las imágenes había de ponerse encima de las portadas de las iglesias las armas. Por otro lado, la obligación de acudir a la doctrina fue considerada como un elemento cívico fundamental[14].

La evolución de las reducciones (1580-1650)

Desde el mismo momento de su implantación las reducciones tal y como habían sido concebidas por la Junta Magna y por los funcionarios reales en la Península

[13] «Item, habiendo concluído con los indios en el número de pueblos a que se hubiere de reducir, daréis orden de trazar los dichos pueblos por sus calles y cuadras anchas y derechas, dejando el hueco de plaza y sitio para la iglesia [...] y para casa de sacerdotes, y solar para casas de comunidad, y cabildo y juzgado de los alcaldes que ha de haber, y cárcel con aposentos [...]». Ver Instrucción general para los visitadores, 1569-1570, en Toledo (1986-1989, I: 34). Dentro de la propia iglesia el orden social era representado por la ubicación que debían tener las autoridades indias y los españoles: «Item, mando que los dichos alcaldes, regidores y alguacil mayor, procurador y mayordomo del pueblo, tengan por asiento en la iglesia el poyo de la mano izquierda, en el cual se sentarán por su orden porque en el otro poyo se han de sentar los españoles que hubiere ó pasaren por el dicho lugar». Ver Ordenanzas generales para la vida común, 1575, en Toledo (1986-1989, II: 221).

[14] Ordenanzas generales para la vida común, 1575, en Toledo (1986-1989, II: 232-233).

fueron transformadas, delineadas y moldeadas por la propia realidad y por la acción de las fuerzas sociales implicadas y afectadas por el proceso.

La propia concepción del proyecto sufrió transformaciones profundas en el primer contacto con la realidad local y al reevaluarse sobre el terreno los alcances reales que su imposición podría acarrear. Al analizar la evolución de las numerosas ordenanzas emitidas por Toledo conforme avanzaba su visita y conocía mejor el mundo que había venido a transformar, podemos apreciar las adecuaciones y concesiones a la realidad hechas por el virrey al punto de renunciar a la introducción de principios que al inicio se habían imaginado como fundamentales[15].

Por otro lado, también afloraron numerosos conflictos y contradicciones en el momento de la ejecución de cada una de las reducciones que se manifestaron en la manera en que quedaron conformadas. Al afectar los intereses de todas las fuerzas locales —caciques, encomenderos, curas, visitador— que además estaban involucradas en la planificación y desarrollo del proceso, las reducciones tal y como se aplicaron en cada caso concreto fueron en cierto sentido el resultado del ajuste y equilibrio de poder de todas estas fuerzas que pugnaban con los medios que tenían a su alcance —presiones, negociaciones y canjes, reclamos, dilaciones— para salir beneficiadas o lo menos perjudicadas posible del proceso. Además, en el momento de establecer las reducciones, las autoridades no pudieron soslayar las peculiaridades demográficas, ecológicas y políticas de cada una de ellas. Una

[15] Una de las más trascendentales fue la renuncia a implantar la propiedad individual de la tierra dentro de las reducciones. El individualismo y la propiedad –principios revalorizados en el mundo renacentista– fueron presentados como valores idealmente superiores no solo en el sentido económico sino en el político. Los tratadistas americanistas pronto ligaron el sistema político tiránico de los incas y de los caciques, la carencia de autonomía personal de los indios y su extrema sujeción a sus autoridades con la ausencia de una propiedad individualizada. Ver por ejemplo Matienzo (1967[1567]: 20, 46). No es de extrañar pues que este autor en su Gobierno del Perú propusiera la asignación de tierras propias a los indios, es decir, el establecimiento de derechos individualizados, claros y definidos entre ellos ya que «de tener los indios tierras propias les viene mucho provecho, pues esto es lo que les ha de aficionar al trabaxo y a ser hombres, y los apartará de la ociosidad [...]». Ver Matienzo (1967[1567]: 57). Esta redistribución definitiva de las tierras en propiedad privada a los indios privaría además a los caciques de una de las fuentes sustanciales de su poder: el reparto anual de tierras. Cuando el virrey Toledo llegó al Perú mencionó en las instrucciones a los visitadores como un objetivo prioritario de las reducciones que se les señalasen tierras «que han de ser suyas por siempre». Ver Glosas a la instrucción general, 1570, en Toledo (1986-1989, I: 43). Sin embargo, conforme el proceso se fue realizando encontró muchas dificultades para imponer la reforma renunciando diez años más tarde explícitamente a ello y conformándose con el encargo a los corregidores de que realizaran una supervisión mucho más exhaustiva del procedimiento tradicional del reparto anual de tierras de los caciques. Ver Instrucción y ordenanzas de los corregidores de naturales, Los Reyes, 30 de marzo de 1580, en Toledo (1986-1989, II: 417).

vez instaurada legalmente, esta ambiciosa reforma no discurrió sobre los cauces previstos sino que fue confrontada férreamente sobre el terreno.

En 1580 cuando Toledo regresó a la Península había cumplido eficientemente su misión de llevar a cabo la reforma y la geografía política local estaba profundamente transformada. Los cambios producidos por la implantación de las reducciones podían apreciarse física y visualmente dadas las profundas implicancias espaciales que conllevaron. Sin embargo, muchas otras transformaciones que no podían ser percibidas tan palpablemente resultaban tan o más radicales que los evidentes cambios en el patrón de asentamiento y el novedoso diseño urbano de las localidades donde se reasentó a la población. La amputación de muchas de las facultades de los caciques y la implantación generalizada de los cabildos rompían con una tradición de gobierno fuertemente arraigado en el norte de los Andes que había sobrevivido a las conquistas inca e hispana. Por otro lado, la reforma enfrentó con inusitada virulencia el poder temporal —político y económico— que la Iglesia había alcanzado en los espacios locales y lo recondujo abruptamente y sin concesiones hacia el ámbito espiritual. Desde luego, tales transformaciones y enfrentamientos con las que hasta entonces habían sido las fuerzas más poderosas en el entorno local tendrían inevitablemente que impactar profundamente en la vida política y social de las poblaciones andinas.

Efectivamente, la imposición de las reducciones desató fuertes tensiones en el ámbito local, alimentadas tanto por las propias ambigüedades y contradicciones del proyecto, como por la presión de los principales protagonistas del escenario local. La reacción de las partes afectadas no se hizo esperar y como cabe imaginar ella se manifestó de forma proporcional al contundente impacto recibido. La reforma constituyó un revulsivo que precipitó y desencadenó una movilización política de las principales fuerzas locales tan intensa que en unas décadas logró no solo la profunda desestructuración del modelo impuesto sino el replanteamiento de las relaciones de poder locales —entre el corregidor y las autoridades indias y también entre las diversas jerarquías políticas indias— y la incorporación y utilización de nuevas formas de acción política que englobaron diversas estrategias utilizadas conjunta y paralelamente: alianzas políticas con diferentes instancias coloniales civiles y religiosas en el nivel local, provincial y central, apelaciones judiciales, reconstrucción del patrimonio común, y la reinterpretación, apropiación y reutilización del modelo político impuesto pero adaptado a sus intereses.

En el análisis que sigue destacaré tres transformaciones que me parecen particularmente significativas para entender el proceso de desgaste y paulatina desintegración de la estructura unitaria de las reducciones: la reconstrucción

de un patrimonio común no controlado por el corregidor de los curas y caciques y la creación de unas finanzas públicas locales paralelas a las de la caja de comunidad que les permitieron un manejo económico autónomo al amparo de la jurisdicción eclesiástica; el afianzamiento de una identidad propia de los diferentes asentamientos urbanos que componían una reducción y la incorporación en los mismos de un número cada vez mayor de población foránea de diferentes etnias y calidades que desbordó el concepto de las reducciones como una república gobernada por y para indios «originarios».

La batalla por recuperar la autonomía económica

Entre las múltiples acciones llevadas a cabo por las autoridades indias para enfrentar el fuerte impacto de las reducciones destacan las desarrolladas para neutralizar el letal efecto que tuvo en su autonomía económica el asfixiante control de las finanzas públicas comunales previsto por la legislación toledana y aplicado con gran rigor por los corregidores en las décadas siguientes.

La búsqueda de autonomía y recuperación del poder perdido por parte de los líderes indígenas se muestra en un rechazo a la concentración de la autoridad del corregidor —compartido por los otros poderes locales tales como los curas y los encomenderos— y en la búsqueda de revertir la pérdida de autonomía en el manejo de los recursos comunales.

Ciertamente, la implantación de las cajas de comunidad en cada reducción supuso un recorte sustancial del poder de caciques y curas en la medida en que afectaba su potestad para manejar los recursos comunitarios. Todos los ingresos tributarios incluso los que tenían que ver con las iglesias y hospitales se reunían en esa caja y si bien en el plan toledano existían tres instancias que intervenían en el gasto: los alcaldes, los caciques y los corregidores, en la práctica fueron estos últimos quienes asumieron dicha facultad y bloquearon las iniciativas de gasto de caciques, alcaldes y curas (que si bien no podían acceder directamente a los recursos podían solicitarlos). Ese fue el efecto de las reducciones que más afectó a las autoridades locales que, acostumbradas a controlar los recursos comunes, se encontraban ahora maniatadas para tomar cualquier iniciativa respecto al gasto público.

Efectivamente, los corregidores sobrepasaron el amplio poder que la corona les había conferido. Para entender este punto se hace necesario explicar las complejas relaciones establecidas entre los diversos niveles políticos tras la reforma toledana: el local —cabildo y caciques—, el regional o provincial —corregidores— y el imperial, representado en el virreinato por las altas instancias gubernamentales y judiciales:

el virrey y la Audiencia. La reforma buscaba articular más eficientemente los gobiernos local y central a través de los corregidores y encontrar un equilibrio entre las tres instancias como lo muestra gráficamente la manera en que se resolvió un punto crítico: el de las finanzas públicas de las reducciones. La llave de la tesorería local o caja de comunidad —y con ella el acceso compartido a las mismas— la tendrían tres autoridades: el corregidor y el alcalde y el cacique de cada reducción.

Los corregidores rompieron ese equilibrio al apropiarse de las cajas de comunidad. Así ocurrió, al menos, en Huaylas donde estas autoridades provinciales anularon las cuatro cajas de comunidad de sus respectivas reducciones y las compactaron en una sola que guardaban en su casa, primero en Caraz y luego en Yungay. Así, ya desde la última década del siglo XVI, el sistema de las cajas de comunidad tal como había sido ideado por Toledo estaba obsoleto en la jurisdicción provincial de Huaylas. Había sí cuatro cajas, una en cada pueblo cabecera de las cuatro reducciones, es decir en Marca, Guaras, Recuay y Yungay, pero ellas solo contenían libros y papeles y sus llaves estaban perdidas o en poder del corregidor[16]. El cierre de todas las cajas locales de las reducciones impidió casi totalmente a los caciques cualquier iniciativa y posibilidad de gasto, hecho que se agravó cuando la corona creó en la década de 1590 la caja de censos, una institución crediticia instaurada con el fin de financiar el crecimiento de la economía del Virreinato, muy necesitada de capitales en que se depositaron fondos comunales acumulados en las cajas de comunidad. Según las autoridades, los indios podrían así poner a salvo sus ingresos de la codicia de los corregidores y garantizar el pago de sus tributos con los intereses generados por el capital puesto a censo en dicha caja. En la práctica, este sistema terminó por detraer los capitales y rentas de los indios a una administración centralizada en la que los caciques no tenían prácticamente ningún control[17].

Una de las prioridades del gasto de las autoridades de las reducciones fue la construcción y dotación de las iglesias de los pueblos que componían la reducción. Sin embargo, a pesar de que las tasaciones fijaban un monto para ese fin, curas

[16] Incluso algunas cerraduras habían sido violentadas por el teniente de corregidor. Ver Testimonio de los caciques de Recuay en la visita a las caxas de comunidad del repartimiento de Recuay del corregidor D. Felipe de Lezcano, San Ildefonso de Recuay, 16 de octubre de 1605, AGN, Juicios de Residencia, c. 19, e. 50, f. 58.

[17] Sabemos que ingresaron en la caja de censos algunos fondos de comunidades de las reducciones del corregimiento de Huaylas pues en la contabilidad de la caja de censos de los años 1576-1620 aparecen mencionadas en diversas ocasiones las comunidades de Yungay, Guaras, Recuay, Marca y mitimaes de Recuay. Ver Libro de quentas de alcance líquido de la administración de la Caja General de Censos de Indios de Lima correspondiente a los años 1576-1620, Lima, sin fecha, AGN, Juzgado de la Caja General de Censos de indios de Lima, leg. 2, ff. 5r-39v.

y caciques vieron obstaculizados permanentemente sus intentos de financiar sus iglesias con los fondos previstos para ello. De nada servían sus denodados esfuerzos y peticiones a los corregidores para que les entregaran el remanente que les correspondía de la fábrica de sus iglesias —uno de los rubros tributarios— para la construcción, revestimiento y cierre de sus templos así como para la compra de ornamentos, cera, imágenes, campanas y todo lo necesario para el culto. Los corregidores dilataban la respuesta a las peticiones y las denegaban alegando que debían consultar con la Audiencia, organismo que en el mejor de los casos encargaba que se compraran en Lima dichos ornamentos[18]. Desde luego, los caciques recurrieron a otros medios para remediar la situación o al menos paliarla un poco —por ejemplo echaban derramas para cubrir los gastos más urgentes— pero esta frustrante experiencia de las décadas de 1580 y 1590 resultó determinante para buscar y encontrar soluciones y salidas más estables y duraderas.

La mutua indignación y desesperación provocada por esta anómala situación llevó al establecimiento de una alianza entre los caciques y la Iglesia que se mantuvo firme hasta 1610 bajo el liderazgo del mismísimo arzobispo Mogrovejo. Esta alianza era de algún modo similar aunque de distinta naturaleza a la establecida entre los mismos actores en las décadas centrales del siglo XVI en su lucha contra los encomenderos, solo que ahora el enfrentamiento era contra los corregidores y el propio Estado colonial.

La lucha conjunta con la Iglesia permitió a los indios reorganizar y rehacer el patrimonio comunal e incluso «salvar» una parte de los bienes de comunidad distribuyéndolos entre las instituciones eclesiásticas que tenían capacidad económica: la fábrica de la iglesia y los hospitales y situándolos bajo el amparo de la jurisdicción eclesiástica[19].

Las parroquias y doctrinas, verdaderas demarcaciones jurisdiccionales, ofrecieron a los caciques un ámbito jurisdiccional alternativo a través del cual encauzar sus pretensiones encaminadas a preservar su poder. La Iglesia, en la figura del arzobispo Toribio de Mogrovejo, puso su influencia y capacidad para enmendar las disposiciones más dañinas de la legislación toledana que ponía los bienes de iglesias, hospitales y cofradías bajo la esfera jurisdiccional civil contradiciendo las disposiciones conciliares que consideraban los bienes de iglesias y hospitales como espirituales. Ese fue el caballo de batalla de caciques y curas. La cédula en que el rey confirmaba el Tercer Concilio Limense y una cédula real otorgada en 1592

[18] García Irigoyen (1906-1907, IV: 176).

[19] Este proceso está explicado con detalle en Zuloaga Rada (2013: 267-285).

devolvieron virtualmente los bienes eclesiásticos a la jurisdicción religiosa al conferir a los obispos la facultad de tomar las cuentas y visitar dichas instituciones[20]. Al año siguiente el propio arzobispo visitó sistemáticamente los bienes y rentas de las llamadas fábricas de las iglesias, hospitales y también cofradías (aunque eran en este momento muy escasas), cosa que no había podido hacer con anterioridad por la terca y feroz resistencia de los corregidores que consideraban esos bienes sujetos a su jurisdicción como lo estipulaban las órdenes de Toledo. En adelante, y a pesar de las nuevas ofensivas que se hicieron desde el ámbito civil, esta situación se mantuvo durante la época colonial: los bienes de fábrica, hospitales y cofradías serían administrados por mayordomos indios aunque con la fiscalización y supervisión de los curas.

Alentados por esta seguridad jurídica y con la complicidad de los curas y el arzobispo, los indios fueron incrementando el patrimonio de estas instituciones eclesiásticas. Las fórmulas más frecuentemente usadas para ello fueron la compra de bienes (fundamentalmente ganado), las composiciones de tierras, mecanismo dispuesto por la corona en la década de 1590 para legalizar tierras que los españoles o las corporaciones poseían de forma precaria, donaciones y hasta traspasos subrepticios de bienes pertenecientes a las comunidades civiles a estas instituciones eclesiásticas.

Cuando la alianza entre la Iglesia y los indios se quebró abruptamente a partir de 1610 con el cambio de arzobispo y la imposición de las campañas de la extirpación de las idolatrías, el sistema alternativo de manejo de los bienes comunes refugiados en las instituciones eclesiásticas, particularmente de los hospitales e iglesias, estaba ya consolidado pero había generado nuevas tensiones ahora ya entre los curas y los indios debido a la cada vez más manifiesta presión de los curas por garantizar para ellos una parte de las jugosas rentas de las instituciones indias. Este fenómeno como muchos otros de este periodo ha pasado desapercibido o al menos ha quedado opacado en los análisis historiográficos por el papel central que se le ha adjudicado al tema de la extirpación de las idolatrías para entender las relaciones entre los indios y la Iglesia. Sin negar la importancia de ese proceso, considero que muchas de las claves de esta complicada relación constituyen el legado y son consecuencia directa o indirecta de los desequilibrios producidos por la implantación de las reducciones. Ya otros autores han puesto de manifiesto que muchas de las acciones, acusaciones y denuncias realizadas en el marco de las campañas antiidolátricas expresaban otros conflictos. Acosta las relaciona con la angurria de los curas por controlar los recursos y mano de obra de los indios; Estenssoro las intrepreta

[20] Real cédula de aprobación del concilio provincial, San Lorenzo del Escorial, 18 de septiembre de 1591, en Bartra (1982: 190-191); García Irigoyen (1906-1907, IV: 173-175).

como una «desconfianza renovada y creciente hacia la cultura indígena» y una voluntad «de hacer irreductible la diferencia religiosa, la especificidad indígena», es decir para «esencializar su diferencia»; de la Puente analiza su utilización en las luchas de poder entre los caciques[21]. Por mi parte considero que uno de los temas más importantes de fricción entre los indios y los curas y la Iglesia fue la lucha permanente de los primeros por mantener la autonomía en el manejo de sus bienes y por evitar las detracciones económicas que los curas y la Iglesia fueron imponiendo sobre estas rentas indias que les aseguraban porcentajes netos de las ganancias.

En 1613 el sínodo del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero institucionalizó el cobro de las quartas (es decir, la cuarta parte) del multiplico anual de los ganados de las iglesias que correspondería a los curas como administradores de las mismas[22]. La justificación era que ello constituiría un fuerte incentivo para que los curas propiciaran el aumento de los ganados. Por otro lado, las autoridades del cabildo eclesiástico quisieron asegurarse el cobro del diezmo de los ganados de las iglesias y hospitales. Si bien hubo una lucha generalizada por parte de los indios contra estos impuestos, la Iglesia logró generalizar su cobro.

El aumento del control y de las exacciones sobre sus recursos provocó que los indios buscaran nuevas estrategias y vieran en la dotación de bienes (a veces simplemente el traspaso) a las cofradías una forma de esquivar la creciente supervisión e intervención de los curas como administradores y la mengua de sus bienes comunes destinados al culto y las celebraciones religiosas y festivas. La tendencia a crear cofradías se fue generalizando desde la segunda década del siglo XVII hasta fines de la época colonial. La Iglesia trató de cobrar quartas y diezmos de las cofradías pero en esta ocasión la férrea resistencia de los indios hizo que finalmente consiguieran —ya en la segunda mitad del siglo XVII— la confirmación por parte de las más altas instancias eclesiásticas de que las cofradías no estaban sujetas a estos impuestos[23].

---

[21] Acosta Rodríguez (1991); Estenssoro Fuchs (2003: 312-313); de la Puente Luna (2007).

[22] En la disposición del capítulo 11 del sínodo de 1513 del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero «Que los curas tengan a su cargo la administración de los ganados de sus iglesias» se precisaba que «para que lo hagan con cuidado hayan para sí el quarto del multiplico». Ver Lobo Guerrero y Arias de Ugarte (1987: 56).

[23] «En quanto a los bienes y ganados que fueren pertenecientes a las iglesias de Recuay la administración dellas la tenga solo el cura y todos los demás bienes y ganado que fueren de las cofradías fundadas por indios, españoles e otras personas corran con la administración los mayordomos que fueren electos interviniendo también en la disposición de los gastos que se hicieren de suerte que no se haga sin parecer y consulta del dicho cura [la cursiva es mía]». Ver Pleito entre el licenciado Don Juan de Villacorta y Salgado, cura y vicario de San Ildefonso de Recuay y los mayordomos

Desde luego, la profusión de cofradías no solo se explica por estos motivos sino también por el afán de la Iglesia de aumentar las devociones en el contexto de las extirpaciones de las idolatrías —además de que las misas asociadas a ellas redituaban jugosamente a los curas— y porque ellas permitían reflejar mejor las identidades cada vez más complejas y fragmentadas que estaban surgiendo en estos pueblos de indios (aspecto ligado al cariz multiétnico que fue adquiriendo la composición de la población en los pueblos, punto que desarrollaremos más adelante).

Debilitamiento y ruptura de los lazos que unían a las diferentes localidades de una reducción

Una de las manifestaciones más características del debilitamiento del sistema toledano que comenzó en el momento mismo en que se inició el proceso de diseño y ejecución de concentración de la población en pueblos pero que se manifestó de forma patente durante las primeras décadas del siglo XVII, es la paulatina fragmentación del poder que sufrieron las reducciones propiciada por la creciente autonomía de las localidades urbanas que la integraban.

La mayoría de las reducciones eran entidades políticas unitarias que englobaban varias localidades urbanas cuyos elementos integradores fundamentales fueron el cabildo y las cajas de comunidad; sin embargo, ellos no pudieron funcionar eficientemente como elementos de cohesión dado que como hemos visto las tesorerías de las reducciones fueron trasladadas por los corregidores a la sede del corregimiento y los recién creados cabildos no lograron, al parecer, funcionar eficientemente al inicio. El hecho de que los cabildos de las reducciones no hayan dejado muchas huellas de su actuación, no implica como algunos autores han supuesto que ellos no existieran. A inicios del siglo XVII las cuatro reducciones de Huaylas tenían su cabildo y sus alcaldes bien constituidos como se aprecia en la visita que hizo el corregidor de dicha provincia[24].

La existencia de diversas localidades urbanas separadas unas de otras, delimitadas territorialmente, con un marco urbano concentrado, con una población numerosa —en comparación con las aldeas prehispánicas— y con referentes simbólicos

---

de la Cofradía de la Pura y Limpia Concepción sobre la hacienda de dicha cofradía, Los Reyes, 2 de agosto de 1676, Archivo Arzobispal de Lima, Lima (en adelante AAL), Cofradías, leg. 46, e. 28, f. 2v.

[24] AGN, Juicios de Residencia, c. 19, e. 50. Dentro de este expediente ver particularmente Visita que hizo el corregidor Felipe de Lezcano a los repartimientos de Marca, Guaras, Huaylas y Recuay realizada entre los meses de septiembre y diciembre de 1605, ff. 11-160, en que se mencionan a los alcaldes de las reducciones presentes y aún pasados.

propios (su nombre particular asociado a un santo patrono, y su iglesia) propició una mayor delimitación y diferenciación de los espacios locales. Su propia configuración les permitió desarrollar una fuerte identidad social frente a la cabecera y buscar los mecanismos necesarios para alcanzar una autonomía política que terminaría por debilitar primero y romper después los lazos que los unían.

El principal instrumento de que dispusieron las diferentes localidades para fortalecer su identidad se encontraba en el ámbito jurisdiccional religioso. La red parroquial proporcionó a las nuevas localidades urbanas una identidad y cohesión social independientes.

Por un lado, esta red estaba cada vez más segmentada. Ya desde el Tercer Concilio Limense de 1583 se estableció que el número ideal de tributarios feligreses para un solo cura era de doscientos, la mitad de los considerados por las ordenanzas toledanas[25]. Algunos anexos dependientes de parroquias se desgajaron de las mismas como ocurrió con Aija a fines de la década de 1590. Paulatinamente, la mayoría de los curas de las parroquias encontraron la manera de ayudarse con otros curas denominados compañeros y distribuirse la población, sobre todo de los grupos de indios adscritos a estancias, obrajes y haciendas de españoles[26]. La inclusión y reconocimiento de estos nuevos núcleos de población en la organización eclesiástica y la creación de sus iglesias con los símbolos e instituciones ligadas a ella (cofradías y fábrica) alentaba la búsqueda de mayor autonomía política.

La iglesia propició además la autonomía e independencia de las localidades que integraban las reducciones confiriéndoles una mayor entidad al ordenar en el sínodo de Lima convocado por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero de 1613 que las misas se hicieran en todas las iglesias de una parroquia y no solo en la principal como se había hecho hasta entonces y que los visitadores eclesiásticos visitaran no solo los pueblos principales sino también sus anexos[27]. Las visitas con

---

[25] En la tercera acción, capítulo 11 del Concilio Limense «A qué número de indios se haya de dar cura propio» (Los Reyes, 22 de septiembre de 1583) se dispone «Que en cualquier pueblo de indios que tenga trecientos indios de tasa o docientos se debe poner cura propio». Ver Bartra (1982: 91-92). Más información sobre este punto se encuentra en Zuloaga Rada (2012: 237).

[26] En la tercera acción, capítulo 12 del Concilio Limense «Que se señale cura a los que andan en labor de minas o en obrajes» (Los Reyes, 22 de septiembre de 1583) se dispone que «miren los ordinarios que donde hubiere número competente se provea de sacerdote para su doctrina, el qual se sustente de la parte que le cabe de los quatro novenos donde se dan diezmos a la Iglesia. Y si esto no bastare para su sutento, señálese a juicio del ordinario una cóngrua parte para que se saque de los frutos o bienes del dueño o señor de la hazienda». Ver Bartra (1982: 92-93).

[27] Lobo Guerrero y Arias de Ugarte (1987: 88).

toda su pompa y majestad a localidades insignificantes les dio una conciencia de su valor como unidades independientes.

Como los curas y caciques tenían bloqueado de hecho el acceso a los fondos de la caja de comunidad, los bienes comunitarios que podían administrar autónomamente fueron los eclesiásticos; ellos constituyeron las verdaderas tesorerías de los indios pero fragmentadas en cada una de las parroquias y doctrinas y en cada una de las localidades urbanas que tenían iglesia ya que les permitía disponer de bienes de hospitales y de fábrica para sus propias iglesias y sus propias celebraciones. Sin duda, este proceso no solo reforzó la atomización de las identidades locales sino que contribuyó a replantear el poder, los roles y las relaciones de los caciques y autoridades de diverso nivel.

Los caciques de menor jerarquía adquirieron en este contexto gran notoriedad y protagonismo, no solo como representantes de sus parcialidades en el cabildo de la reducción y como asistentes en la recaudación de los tributos sino también ejerciendo el liderazgo —en su relación con los curas y como conductores de la economía a través de sus cargos como mayordomos de los hospitales, fábricas de la iglesia y, conforme fueron apareciendo y aumentando, de las cofradías— de la localidad en que habían sido reducidos. Si bien formalmente las localidades urbanas de las reducciones no tenían un órgano propio de gobierno, en la práctica necesitaban un líder para tomar decisiones y resolver temas que tenían que ver con los asuntos locales y que fueron asumidos por los caciques que residían en ellas. Significativamente estos caciques que proliferaron en las reducciones y localidades del corregimiento de Huaylas comenzaron a ser denominados en la documentación como «caciques de sus pueblos», no caciques de guaranga, piscapachaca —caciques con un rango intermedio entre los de guaranga y los de pachaca— o pachaca. Ellos eran los que firmaban los memoriales en los que se pedían los fondos al corregidor o en los que se quejaban de su negativa a entregárselos. También recibían a los visitadores eclesiásticos y daban cuenta de los bienes de las iglesias, hospitales y cofradías cuando estas comenzaron a difundirse por el territorio.

Esta tendencia de las localidades que no eran cabeceras de las reducciones a asumir funciones gubernativas y administrativas en relación a los asuntos locales las llevó a ser cada vez más autónomas. La corona reconoció esta situación y la institucionalizó en 1618 al legislar que «cada pueblo indio debía tener un alcalde elegido de su propia población, y en los pueblos de ochenta o más casas, dos alcaldes y dos regidores»[28]. A partir de este momento pequeñas poblaciones de la

[28] Spalding (1974: 75).

reducción de Huaylas como Maravia, Llacllín o Cotaparaco quedaron equiparadas formalmente a grandes pueblos como Recuay, Guaras o Yungay. Sin embargo, si bien todos estos pueblos tenían un cabildo, su complejidad política y social era muy diferente. Mientras que muchos de los nuevos cabildos como por ejemplo el de Llacllín gobernaban sobre pequeñas porciones de población de un ayllu o una pachaca, otros como el de Guaras representaban a la población de las dos guarangas que se habían asentado en el pueblo y que seguían representadas por sus caciques que habitaban en él.

De cualquier manera, la proliferación de cabildos en los pueblos de indios dirigidos por sus respectivos alcaldes muestra su experiencia como gobernantes locales durante casi dos siglos, mucho antes de hacer una aparición fulgurante en la vida política colonial en el último tercio del siglo XVIII cuando, después de la rebelión de Tupac Amaru, se suprimieron los cacicazgos indios. Si bien en ese momento su presencia se hizo más visible y protagónica, su importancia en la conducción de los asuntos locales se remonta a esta época de finales del siglo XVI y se fue afianzando durante todo el XVII; no aparece de pronto a fines del siglo XVIII como pareciera desprenderse de la historiografía.

La incorporación de población foránea y multiétnica en los pueblos de indios

Las reducciones se habían realizado con el doble objetivo de fijar la vida de los indios en comunidades hispanizadas política, social y territorialmente pero también para facilitar su control fiscal y laboral (como tributarios y mitayos) en el nuevo contexto económico colonial. En ese sentido se pensaban como asentamientos ordenados, censados, controlados perfectamente por las autoridades imperiales, para lo cual se había realizado una precisa numeración o censo de los habitantes que había quedado registrado rigurosamente. Esa base social, fija, estable, permanente, que se reproduciría socialmente de generación en generación, constituiría (en la imaginación de los diseñadores del proyecto) la base del sistema político local y del sistema económico colonial.

La estabilidad y el orden se habían garantizado al construir estas repúblicas coloniales de indios sobre la base de una población organizada políticamente en torno a sus caciques. Aunque el gobierno de estas nuevas comunidades políticas fue asumido por un órgano diferente, la población se mantuvo ligada a sus antiguos gobernantes en aspectos esenciales. Es conveniente recordar en este punto que la elección de los repartimientos o encomiendas como la base demográfica y política

de las reducciones implicó de alguna manera la hispanización o municipalización de conjuntos políticos de muy larga data.

Sin embargo, en el propio diseño y objetivos de las reducciones estaban las semillas de las fisuras que terminarían por desbordar esta pretendida estabilidad demográfica y política. Dos procesos confluyeron en este sentido: el asentamiento permanente (avecindamiento) y creciente de vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos y la movilidad que exigía a los indios el cumplimiento de las mitas laborales y la fuerte presión fiscal a que estaban sujetos.

Uno de los objetivos específicos de las reducciones fue liberar tierras para los colonizadores. En un contexto de baja demográfica y de creciente presión de españoles la transferencia de tierras «sobrantes» se consideró otro de los beneficios que traería la concentración de la población en pueblos. La constante ocupación de tierras por parte de los españoles y la precaria adquisición de derechos de propiedad que la había acompañado por lo general fue resuelta en los años de 1590 mediante la composición de tierras que legalizó su propiedad. La redistribución de las tierras que supuso esta «reforma agraria» implicó de hecho una contracción del territorio controlado por los indios y la aparición de islas de propiedad hispana dentro del mismo. Esta seguridad jurídica y la necesidad de estar cerca de sus empresas hizo que muchos españoles se avecindaran en los pueblos más importantes de la región a la par que otros españoles y mestizos de diversos oficios y condición social venían haciendo lo mismo atraídos por las oportunidades crecientes que ofrecía la dinámica economía —rica en minas, obrajes, haciendas y estancias— de la región. La separación residencial de indios y españoles que constituía uno de los principios de la implantación de las reducciones había fracasado estrepitosamente.

La convivencia de los indios con los españoles, mestizos y otras castas se fue construyendo poco a poco. Fue necesario para ello ir generando bases estables para la relación pues el aparato político de la república de indios no las contemplaba. Esta población no india cada vez más numerosa carecía de derechos políticos dentro de su cabildo que era exclusivo de los indios originarios, pero, por otro lado, escapaban a su control gubernativo y judicial dado que el gobierno indio no tenía jurisdicción sobre esta población. Dada la estrecha interrelación existente entre el mundo de los indios y de los españoles que ahora convivían en un mismo espacio y su dependencia mutua, hubo necesariamente que buscar mecanismos estables a través de los cuales regular las formas de convivencia.

La relación de ambos grupos no estuvo exenta de conflictos como cabía esperar (por la tierra, por la mano de obra, por la intromisión de los españoles en los

asuntos indios) y hasta de violencia pero también se caracterizó por la vinculación personal y grupal. A nivel personal el concubinato de españoles con indias estuvo muy generalizado y acercó íntimamente a ambos grupos; el compadrazgo fue otra manera de institucionalizar unas relaciones muy estrechas de mutua convivencia y, a menudo de amistad, y darles un sentido social. A nivel grupal la intervención de los españoles en el mundo indio fue generalizada. Era muy común que los indios recurrieran a los vecinos españoles o a un grupo de ellos —pues no formaban necesariamente un grupo compacto— para oponerse a un cura, a un corregidor o a un encomendero, también que los españoles apoyaran a una u otra facción en las luchas políticas o que trataran de intervenir en las elecciones de cabildo y en la designación de uno u otro cacique[29].

Por si la compleja relación establecida entre indios y españoles en los pueblos no fuera suficiente, su panorama social en ellos se fue complicando por la creciente afluencia de indios forasteros que se establecieron en el pueblo permanentemente. Este es un fenómeno muy desarrollado por la historiografía andina que ha explicado cómo los indios usaron como estrategia para evadir las cargas fiscales y laborales la desafiliación de sus pueblos, instalándose como forasteros en otros, bien arrendando tierras —seguían sobrando porque hasta 1620 continuaba la tendencia a la baja de la población india— o como mano de obra permanente en las empresas hispanas que estaban ávidas de trabajadores para poder seguir expandiéndose pues la mano de obra mitaya que les correspondía no era suficiente[30]. Estas empresas constituyeron polos de atracción para los indios que podían asentarse allí permanentemente. La mayoría de los núcleos de población surgidos en torno a haciendas, obrajes o estancias de españoles fueron adquiriendo también muchas de las características y funciones de los pueblos pues englobaban a un número cada vez mayor de familias con sus iglesias, cofradías, celebraciones religiosas y finalmente cabildos. Ello favoreció la tendencia desintegradora que sufrieron las reducciones y la consiguiente multiplicación de pueblos.

---

[29] Como ejemplo ver Capítulos presentados contra el padre Juan Nuñez de Salazar cura del pueblo de Aija, 1610-1611, AAL, Capítulos, leg. 1, e. 11. Dichos capítulos fueron presentados por una facción de principales de uno de los ayllus que componían el pueblo de Aija pero fueron promovidos e instigados conjuntamente con ellos por varios españoles que mantenían lazos personales de amistad, amancebamiento y económicos con algunos principales indios.

[30] Un sagaz testimonio del arzobispo de Lima Arias de Ugarte expresa elocuentemente el efecto destructor que el propio sistema laboral y fiscal colonial había producido en «la reducción de los indios» hecha por Toledo al destacar seis de ellos como los más dañinos: «los tributos, las mitas para las minas, tambos y guardas de ganados y las de los chasquies y sementeras [...]». Ver Carta al rey, 4 de abril de 1636, en la introducción de José María Soto Rábanos en Lobo Guerrero y Arias de Ugarte (1987: xciv).

El corregimiento de Huaylas reflejaba las nuevas condiciones de la mayor parte de los pueblos. Si en 1590 la mayoría de los habitantes de las localidades de dicha provincia eran los indios reasentados en el programa de las reducciones que habían sido registrados en los padrones de tributarios, hacia 1630 la mayoría de ellos estaban habitados por una numerosa población flotante compuesta principalmente por vecinos españoles y por indios forasteros pero también por mestizos y mulatos a la par que muchos indios originarios de los pueblos se habían trasladado a los pueblos vecinos o más alejados de la reducción.

La cada vez más desfigurada y compleja base demográfica de los pueblos creó fuertes desequilibrios en su interior. Si bien en el papel cada república de indios seguía rigiéndose por los registros tributarios de los indios originarios basados en la tasación toledana, la realidad social y política de los pueblos había sobrepasado ampliamente los principios que rigieron el ordenamiento de Toledo. La adecuación de la realidad burocrática con la más compleja realidad demográfica surgida del desarrollo de la vida colonial supuso uno de los retos más difíciles de enfrentar no solo para el Estado colonial, hecho destacado profusamente por la historiografía, sino también para la convivencia de los nuevos habitantes de los pueblos con los «antiguos» (los indios tributarios). Esa nueva comunidad tuvo que inventar otros medios de integración política y social que los que habían sido previstos en las ordenanzas toledanas.

Conforme avanzaba el tiempo la población no india avecindada en los pueblos y también los propios indios forasteros fueron desarrollando vínculos cada vez más fuertes de pertenencia con ellos y tuvieron que buscar nuevas formas de expresar esa identificación ya que no lo podían hacer dentro del sistema político del pueblo del que estaban excluidos. Los esfuerzos de estos grupos cada vez más influyentes y numerosos cuya vecindad —entendida como pertenencia reconocida a una comunidad— no otorgaba derechos políticos dentro de la república de indios, encontraron en las instituciones eclesiásticas y particularmente en las cofradías uno de los vehículos más efectivos para canalizar estos sentimientos de pertenencia y para hacerse un lugar desde donde participar de manera más organizada en la vida pública de los pueblos.

Ciertamente la iglesia fue desde un inicio el referente simbólico de integración de todos los individuos y grupos que se fueron asentando en el pueblo. Si bien en un inicio las cofradías de indios dieron cobijo a la población de españoles y de forasteros, pronto fueron apareciendo fuertes tensiones entre los grupos que las componían que se hicieron muy notorias a medados del siglo XVII. Esta situación

conflictiva llevó a la progresiva aparición de cofradías específicas de españoles, de indios forasteros y de indios originarios[31].

Los esfuerzos de estos grupos por buscar vías alternativas de participación e integración a la comunidad no se detuvieron hasta lograr conquistar el corazón mismo del pueblo: el espacio sagrado del interior de las iglesias. La pugna desatada hacia mediados del siglo XVII entre los diversos grupos que componían los pueblos por acceder al subsuelo sagrado de las iglesias y dentro de él a determinados lugares más codiciados e importantes, constituye uno de los escenarios más significativos en que se fue definiendo el lugar que correspondía a cada grupo en el complejo microcosmos social de los pueblos[32].

Estos impulsos generaron una reacción defensiva por parte de los indios originarios que se sentían con más derechos que el resto de la población sobre todo en aquellos temas que tuvieran que ver con «su» iglesia. Asociado a este sentimiento, los indios elaboraron un discurso «patriótico», presente en muchos de sus alegatos jurídicos, a través del cual defendían sus derechos preferentes dentro del pueblo respecto de las otras poblaciones que ellos consideraban foráneas. Estos derechos exclusivos habían sido generados, según este discurso, en el momento fundador de las reducciones y se derivaban del pacto sellado en la década de 1570 con el monarca

[31] En ese sentido se deben entender las peticiones de creación de cofradías excluyentes como la solicitada por los indios de Guaras en 1654 enfatizando de «la dicha fundación se entienda ser de los naturales sin que en ella se entremetan españoles a que nos perturben, ni quieran alzarse con ella atento a que la fundamos los naturales en nuestro pueblo [la cursiva es mía]». Ver Petición de los caciques y principales de las guarangas de Ichoc y Allauca Guaras de fundar de Cofradía de las Animas del Purgatorio, San Ildefonso de Recuay, 1654, AAL, leg. 46, e. 9, f. 3. Varios años más tarde, en el mismo pueblo de Recuay los mayordomos de la cofradía del Rosario (fundada a inicios del siglo XVII por los indios y algunos españoles) denunciaban que los españoles habían creado su propia cofradía denominada de la Concepción despojándoles a ellos de las manadas de ganado ovejuno pertenecientes a la cofradía del Rosario. Ver Los mayordomos de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario fundada por los naturales en la Iglesia del Pueblo de Recuay contra los mayordomos españoles de la Cofradía de la Concepción, San Ildefonso de Recuay, 1661, AAL, Cofradías, leg. 46, e. 1.

[32] Ver al respecto las luchas de los forasteros por tener sepultura en las iglesias de Recuay y Guaras respectivamente. Ver Petición de los mayordomos de la cofradía del Santísimo Sacramento por parte de los forasteros sobre que se les de sepultura señalada en la capilla mayor, Recuay, 1654, AAL, Cofradías, leg. 46, e. 8; Petición de los indios forasteros hermanos y mayordomos del Santísimo Sacramento sobre sus derechos a ser sepultados en la Iglesia del pueblo, Guaras, 1662, AAL, Cofradías, leg. 46, e. 12. En ambos expedientes se muestra la pugna de españoles e indios forasteros frente a los originarios por el derecho a que sus difuntos pudieran tener acceso a un lugar destacado en el subsuelo de la iglesia del pueblo.

(derechos a tierras dentro de su pueblo a cambio de tributo y trabajo) cuando sus antepasados fueron asentados en los nuevos pueblos creados[33].

Así como la multiplicación de las iglesias llevó a la multiplicación de los cabildos, la multiplicación de identidades dentro de los pueblos —reflejada en la proliferación de las cofradías— implicó la reformulación de las normas de convivencia y de los sentimientos de pertenencia que no era posible canalizar dentro del esquema de la república de indios. La reestructuración formal e informal y simbólica de los derechos y obligaciones de los habitantes de múltiples calidades étnicas y sociales de los pueblos complicaron y enriquecieron sus dinámicas sociales.

Objetivos imperiales y realidades locales: las reducciones transformadas

En su concepción las reducciones toledanas trataron de compatibilizar objetivos de diferente naturaleza y hasta contradictorios. La búsqueda de equilibrio y estabilidad dentro de ese marco conflictivo entre intereses dispares hizo de ellas instituciones verdaderamente elaboradas y complejas. Tanto en su concepción como en su ejecución constituyeron una síntesis, de difícil equilibrio en que se conjugaron diversos elementos de diferente naturaleza y en algunos casos poco compatibles entre sí.

En la lógica imperial, las reducciones buscaban por un lado incorporar a la población india al sistema político, cultural y social hispano, lo que en principio debería igualarla al resto de los súbditos de la corona, a la par que someterla a los objetivos coloniales de ampliación de las rentas coloniales, lo que los situaba en una condición de subordinación. Querían debilitar el poder omnímodo de caciques y curas en el espacio local pero, sin embargo, necesitaban de su participación activa en el sistema para mantener la estabilidad del esquema fiscal y laboral —esencial en los objetivos económicos de la corona— y para cristianizar definitivamente a los indios. Pretendían dejar tierras libres para los colonos españoles a la par que asegurar la reproducción económica y social de la población india basada en la explotación de sus tierras.

La complejidad de esta institución se expresaba también en su capacidad para integrar elementos disímiles de las tradiciones políticas pre y poshispánicas. En ese sentido resulta notable la incorporación y conciliación en una misma entidad

[33] Alegatos presentados por el defensor de los naturales aduciendo pertenecerles a los indios originarios los derechos de las sepulturas por ser la iglesia suya exclusivamente. Ver Petición de los indios forasteros hermanos y mayordomos del Santísimo Sacramento sobre sus derechos a ser sepultados en la Iglesia del pueblo, Guaras, 1662, AAL, Cofradías, leg. 46, e. 12.

política de elementos tan diferentes como el cabildo, órgano de gobierno electivo de inspiración netamente hispánica y los caciques, tradicional autoridad gobernante andina (integrados al sistema como funcionarios del Estado encargados de tareas esenciales para él: las fiscales y de organización de la mano de obra).

Internamente, las reducciones componían una estructura unitaria y centralizada que vinculaba una multiplicidad de elementos de diferente naturaleza a un centro en el que se concentraban las funciones políticas y administrativas. Así, cada reducción integraba en una misma entidad política y administrativa a varias localidades urbanas de diferente tamaño, población y jerarquía ligadas por un gobierno común —un cabildo— y una tesorería común —la caja de comunidad— ubicados en la cabecera.

La combinación de esta diversidad de objetivos y la disparidad de las piezas que componían el engranaje de las reducciones muestra la gran complejidad y ambigüedad de esta institución netamente colonial y explica las dificultades que ha tenido la historiografía andina clásica para analizarla en todas sus dimensiones y alcances y la tendencia que ha habido a evaluarla en términos dicotómicos de éxito o fracaso, enfatizando generalmente este último.

Los estudios andinos más connotados han mostrado elocuentemente el fracaso de uno de los principales objetivos imperiales de esta reforma planteados por la Junta Magna: la maximización de los beneficios de la corona gracias al reordenamiento del sistema fiscal y laboral que convirtió a los indios en mitayos y tributarios. Si bien dio frutos espectaculares inicialmente, esta estrategia pronto fue desarticulada por la desafiliación de los indios de sus reducciones para evadir esas sujeciones coloniales y por su persistente tendencia de descenso demográfico.

Las estrategias indias para burlar las imposiciones coloniales implicaban la movilidad permanente de una gran parte de la población india que, lejos de permanecer en las reducciones en que había sido reubicada, las abandonó para establecerse en otros lugares. La incapacidad de retener a la población sería la muestra más patente para los historiadores del fracaso de las reducciones. Sin embargo, más allá de estas manifestaciones, que implicaban muchas veces el intercambio de población indígena de unos pueblos a otros y no el abandono de los mismos, no se puede negar la estabilidad de los pueblos surgidos de las reducciones como asentamientos permanentes de población concentrada que continuaron incluso hasta nuestros días.

Otro objetivo imperial que no llegó a alcanzarse fue el debilitamiento del poder que caciques y curas habían alcanzado en los espacios locales. Salvo en los momentos

iniciales, la imposición de las reducciones no pudo liquidar la experiencia, el prestigio y la autoridad de que disfrutaban tanto curas como caciques entre la población india antes de la reforma. Este feroz ataque a las bases de su poder resultó en algunos casos un revulsivo que aumentó su legitimidad. Además, ambas autoridades retuvieron dentro de las reducciones funciones centrales a partir de las cuales pudieron posteriormente ir recuperando y reconstruyendo una buena parte del poder perdido.

Por otro lado, las reducciones no lograron mantener la estructura unitaria y centralizada que las caracterizaron inicialmente. Dos fuerzas contrapuestas, desatadas por los embates y reacciones de los grupos locales afectados por ellas y por el propio desarrollo colonial, fueron minando su esencia política: la centralización y la atomización, extremos en los que los límites de las reducciones se fueron desdibujando. A la cada vez mayor centralización política y económica mostrada por el gobierno de los corregidores que atropellaba las ya débiles competencias de los gobiernos indígenas —tales como la posibilidad de intervención en las cajas de comunidad—, se sumó la creciente autoidentificación que fueron adquiriendo las diversas localidades urbanas que conformaban las reducciones, lo que conspiró contra la integración que idealmente debía existir dentro de cada reducción entre la cabecera y el resto de los asentamientos que la componían. Ambas tendencias impulsadas por los afectados por la reforma se conjugaron para desgastar la estructura unitaria y centralizada y romperla.

El punto más conflictivo y que desencadenó el proceso que terminaría por quebrar el sistema no fue producido tanto por la manera en que se había diseñado el proyecto sino por la forma brutal y asfixiante en que los oficiales reales reinterpretaron y llevaron a cabo las ordenanzas de Toledo. La centralización y control de los corregidores de las tesorerías locales, si bien había constituido una piedra angular del sistema, se convirtió en su principal talón de Aquiles cuando los corregidores decidieron obviar las instancias locales del manejo (caciques y curas) de las finanzas locales, pues llevó a una situación de asfixia económica insostenible que provocó una reacción conjunta de curas y caciques apoyados decididamente y con todo su poder por el arzobispo Mogrovejo y la Iglesia.

Ambas autoridades locales, en un pulso político frente a los corregidores, lograron la recuperación a un nivel local de las finanzas públicas dentro del ámbito jurisdiccional religioso, lo que impulsó aun más el afianzamiento y la autoidentificación creciente de cada una de las localidades que componían una reducción y llevó, a la larga, al desgaste de la estructura unitaria de las reducciones y a su definitiva fragmentación.

Este éxito solo fue posible mediante una intensa actividad política de caciques y curas, los dos perdedores del sistema toledano, y muestra uno de los efectos más importantes que tuvieron las reducciones en el ámbito local: la profunda trasformación política. La implantación de las reducciones constituyó un fuerte revulsivo que desencadenó una movilización política sin precedentes que tuvo efectos tan o más revolucionarios que las reducciones mismas al propiciar un replanteamiento del poder entre las autoridades regionales y locales como el generado por los caciques y curas al desafiar el poder de los corregidores, la construcción de nuevas identidades sociales y políticas reflejada en la multiplicación de cabildos y pueblos y el cuestionamiento de las jerarquías pre- y poshispánicas de los caciques, al encontrar los de menor rango espacios inéditos de poder en los nuevos pueblos que se fueron creando.

Reflexiones finales

Las más efectivas modificaciones de las reducciones se produjeron inicialmente por la creciente autoidentificación que fueron adquiriendo los diferentes asentamientos urbanos que componían una reducción. A la par que se iban desdibujando los vínculos políticos y económicos que las unían al centro de la reducción, cada una de las localidades urbanas fue reproduciendo a un nivel más local y simplificado la estructura política de las reducciones con sus elementos característicos: su cabildo, su cacique, su iglesia y su tesorería local hasta terminar independizándose de ellas.

Esos núcleos urbanos de población concentrada que inicialmente no conformaban en sí mismos una estructura política sino que estaban ligados entre sí por su pertenencia a una organización política más amplia, terminaron constituyendo entidades políticas autónomas —eso sí mucho más simples y elementales. Ello explica que en el primer tercio del siglo XVII —mientras el descenso de la población indígena continuaba— se multiplicaran los pueblos de indios.

En conclusión, a inicios del siglo XVII muchas de las características de las reducciones tal y como habían sido concebidas e implantadas por Toledo habían desaparecido. En muchos casos la estructura unitaria de las reducciones se había erosionado. La mayoría de los asentamientos urbanos que componían una reducción tenían ya legalmente su propio cabildo o gobierno que los había independizado del de la cabecera. Las crecientes contradicciones de una república de indios (reducidos u originarios) con un número ascendente de forasteros y de vecinos españoles, mestizos y mulatos, desbordaron los límites legales de dicha república. Por otro lado, muchos núcleos de población rural de población indígena o mixta surgidos en torno a las haciendas, estancias, obrajes y a sus iglesias respectivas adoptaban

la estructura política de las reducciones y se afianzaban como pueblos con su propio cabildo o gobierno. En varias décadas la creciente cantidad de pueblos autónomos política y económicamente del corregimiento de Huaylas mostraba hasta qué punto había sido volteado el punto de referencia inicial del proyecto de las reducciones ideado desde arriba y pensado en función de las prioridades imperiales, pero profundamente transformado desde abajo por los grupos locales.

Si bien las reducciones no se mantuvieron en la forma en que se concibieron e implantaron inicialmente, su fórmula organizativa —cabildo, caja de comunidad, cacique, iglesia— fue la preferida por las poblaciones rurales para crear (o recrear) sus propias repúblicas convirtiéndose así en el mecanismo fundamental de reconstrucción política que reflejaba las nuevas identidades y necesidades que estaban surgiendo al calor de la vida colonial y paradójicamente en uno de los instrumentos fundamentales que permitiría a la población indígena, pero también a otros grupos que conformaban los espacios rurales, romper el férreo corsé que el gobierno imperial les había impuesto.

Bibliografía

Acosta Rodríguez, Antonio
1982 Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en Perú a comienzos del siglo XVII. *Histórica* 50: 1-34.

Assadourian, Carlos Sempat
1994 *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Bartra, Enrique T. (ed.)
1982 *Tercer Concilio Limense, 1582-1583: versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense*. Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima.

Benito Rodríguez, José Antonio (ed.)
2006 *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Chocano, Magdalena
2003 Contrastes y paralelismos provinciales: la autoridad indígena entre Lucanas y Conchucos. En David Cahill y Blanca Tovías (eds.), *Élites indígenas en los Andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*, pp. 111-139. Quito: Abya-Yala.

Cook, Noble David
2010 *La catástrofe demográfica andina: Perú 1520-1620*. Javier Flores Espinoza (tr.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

de la Puente Luna, José Carlos
2007 *Los curacas hechiceros de Jauja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Escobedo Mansilla, Ronald
1979 *El tributo indígena en el Perú (siglos XVI-XVII*). Pamplona: Universidad de Navarra.

Espinoza Soriano, Waldemar
1978 *Huaraz: poder, sociedad y economía en los siglos XV y XVI*. Lima: Seminario de Historia Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos
2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Gabriela Ramos (tr.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú.

García Irigoyen, Carlos
1906-1907 *Santo Toribio: obra escrita con motivo del tercer centenario de la muerte del santo arzobispo de Lima*. 4 vols. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.

García Martínez, Bernardo
1987 *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
1997 Introducción. En Juan de Palafox y Mendoza, *Relación de la visita eclesiástica de parte del obispado de la Puebla de los Ángeles, 1643-1646*, pp. xi-xliv. Puebla: Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado.

Lobo Guerrero, Bartolomé y Fernando Arias de Ugarte
1987 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Lohmann Villena, Guillermo
2001 *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Matienzo, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú (1567)*. Guillermo Lohmann Villena (ed.). París: Institut français d'études andines.

Mogrovejo, Toribio Alfonso
1920 Relación de la segunda visita pastoral del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo. *Revista del Archivo Histórico Nacional del Perú* 1(1/2): 49-81.

Ramos, Gabriela
2010 *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos / Cooperación Regional para los Países Andinos.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1975 Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca. *Historia y Cultura* 9: 119-154.

Spalding, Karen
1974 *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Toledo, Francisco de
1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. 2 vols. Guillermo Lohmann Villena y María Justina Sarabia Viejo (eds.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Vargas Ugarte, Rubén
1951-1954 *Concilios Limenses (1551-1772)*. 3 vols. Lima: Carolus Gómez Martinho S. J.
1953-1962 *Historia de la Iglesia en el Perú.* 5 vols. Lima: Imprenta Santa María. Burgos: Imprenta de Aldecoa.

Zuloaga Rada, Marina
2008 La organización política india bajo el poder español en el Perú: las guarangas y las autoridades locales en Huaylas (1532-1610). Tesis doctoral. El Colegio de México.
2012 *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610).* Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Pervivencia y cambios de las reducciones en la región de Huamanga, siglo XVII

Nozomi Mizota

Introducción

«La reducción» era una política que, en el Virreinato del Perú colonial, integraba o «reducía» a las poblaciones indígenas, que habitaban dispersas en áreas vastas en pueblos o asentamientos mayores, con el objetivo de tanto civilizarlos como evangelizarlos, recaudarles tributo y utilizarlos como mano de obra con más eficacia.

En Perú, la idea de reducción se introdujo durante el gobierno de Pedro de la Gasca y en la práctica recién en la época del virrey el marqués de Cañete empezó a cometerse su empresa en algunas áreas del Virreinato. Luego, la inició de forma planificada el gobernador Lope García de Castro, pero como se sabe, la política de la reducción se formalizó y su empresa fue llevada a cabo bajo el mando del quinto virrey don Francisco de Toledo. Sin embargo, poco después se comenzó a dudar sobre la eficacia de algunas reducciones toledanas, y en 1604 Luis de Velasco escribió al nuevo virrey conde de Monterrey:

> Las reducciones que hizo el Sr. D. Francisco de Toledo están algo desbaratadas en las provincias de arriba, á causa de haberse muerto muchos indios y de otros que se han huido por evadirse de las mitas de las minas y de los servicios personales, á que están repartidas, y de las vexaciones y malos tratamientos que reciben de sus correxidores y ministros de doctrina, que son muy grandes, y de sus caciques, que son los que peor los tratan, y haberse otros recogido á chacaras, donde los retienen los dueños, á título de yanaconas […][1].

[1] Relación de D. Luis de Velasco, virey del Perú, dada á su sucesor el conde de Monterrey, sobre el estado del mismo, 28 de noviembre de 1604, en Relaciones (1867-1872, II: 11).

Preocupados por esta situación crítica de la reducción, algunos funcionarios y eclesiásticos discutían reiteradamente sobre las medidas para su restablecimiento, y en el siglo XVII, varios virreyes y gobernadores intentaron reformar o modificar la política de la reducción basándose en la toledana. Sin embargo, en la práctica estos intentos resultaron poco consistentes y casi nunca llegaron a concretizarse por encontrar fuertes oposiciones, no solamente entre los indígenas, sino también entre los grupos locales con intereses particulares, tales como los de colonos españoles, corregidores, clérigos, etcétera[2].

Los estudios contemporáneos sobre la reducción también tienden de la misma manera, a aceptar los discursos coloniales de que la reducción fue un fracaso. El estudio clásico de Málaga afirma que «las reducciones establecidas por Toledo tuvieron una vida muy corta»[3]. Duviols sostiene que en cuanto a las reducciones «se había llegado a un resultado diametralmente opuesto al que se buscaba: a pesar de todos los esfuerzos los indios eludían el control español y se escapaban»[4]. Wightman dilucidó minuciosamente el mecanismo al que las reducciones toledanas contribuyeron irónicamente, al nacimiento y difusión explosiva del sector llamado «forastero»[5]. Estas evaluaciones negativas se debían a que se tendía a enfocar solamente o excesivamente en los aspectos negativos resultantes de la reducción, tales como la huida, el abandono del pueblo nuevo o el regreso a la antigua religión, etcétera, o por el contrario, a que no se había realizado concretamente ningún diagnóstico sobre la situación real de la reducción.

No se puede negar que había reducciones abandonadas o que desaparecieron después de la época de Toledo, pero tampoco se puede afirmar que se hayan extinguido todas las reducciones. Como señala Cook y Gade y Escobar[6], observando el mapa actual de la región andina, incluso hoy se encuentran muchos nombres de pueblos que obviamente se remontan a la reducción colonial.

En 2010 se realizó un viaje de estudio en la parte serrana del departamento de Ayacucho hacia el sur de la ciudad de Ayacucho (llamada Huamanga en la época colonial)[7], y se observó que todavía existen varios pueblos cuyos nombres

---

[2] Glave (1998); Wightman (1990).

[3] Málaga Medina (1974: 163).

[4] Duviols (1977: 322).

[5] Wightman (1990).

[6] Cook (1989: 136); Gade y Escobar (1982).

[7] El viaje se realizó de 13 a 15 de septiembre de 2010 con la ayuda del Subsidio para la Investigación Científica, de la Sociedad Japonesa para la Promoción de la Ciencia, Investigación Científica (B) no. 22401048, titulado «La política de concentración poblacional y sus efectos sobre la sociedad indígena en los dominios españoles de Sudamérica: un estudio comparativo». Aparte de la autora,

se encuentran en las «Relaciones geográficas de Indias» que datan de 1586[8], los cuales sin duda conservan hasta hoy el estilo de la reducción con una plaza mayor en su centro, rodeada de una iglesia y algunas construcciones administrativas, etcétera (Figura 1).

Figura 1. Pueblo de Pomabamba, provincia de Cangallo, Perú, fotografiado el 13 de septiembre de 2010.

Además, recogiendo informaciones fragmentarias obtenidas en los documentos coloniales, se hallan reducciones, que aunque no permanecían o funcionaban como esperaban los gobernadores o autoridades coloniales, tenían aspectos de que, adaptándose a los cambios a través del tiempo y a las situaciones locales, llegaron a integrarse de alguna manera en la sociedad indígena. Por lo tanto, sería sencillamente precipitado concluir que la reducción fue un proyecto fracasado en la sociedad colonial.

---

participaron Akira Saito (Museo Nacional de Etnología), Tetsuya Amino (Universidad de Tokio) y Jeffrey Gamarra (Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga). Partiendo de la ciudad de Ayacucho, tomamos rumbo hacia el sur y recorrimos las actuales provincias de Cangallo, Victor Fajardo y Vilcashuamán.

[8] Verificamos la coincidencia de los nombres de algunos pueblos que visitamos con los pueblos encontrados en las «Relaciones geográficas de Indias», tales como Chuschi, Cancha Cancha, Sarhua, Pomabamba, Huancapi, Cayara, Huaya, Tiquihua, entre otros. Ver Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman por el illustre señor don Pedro de Carvajal, corregidor y justicia mayor della, ante Xpistobal de Gamboa, escribano de su jusgado en el año de 1586 (en adelante Descripción de Vilcas), San Francisco de Colca, 5 de marzo de 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 205-219).

En este artículo quisiéramos examinar si son apropiados tales discursos sobre la reducción, tal como han venido siendo aceptados y asentados hasta el momento en la historiografía actual. A través de un estudio de caso, se analizará el estado y el cambio de las reducciones que experimentó la región de Huamanga, después de la reducción toledana, especialmente durante el siglo XVII (Figura 2).

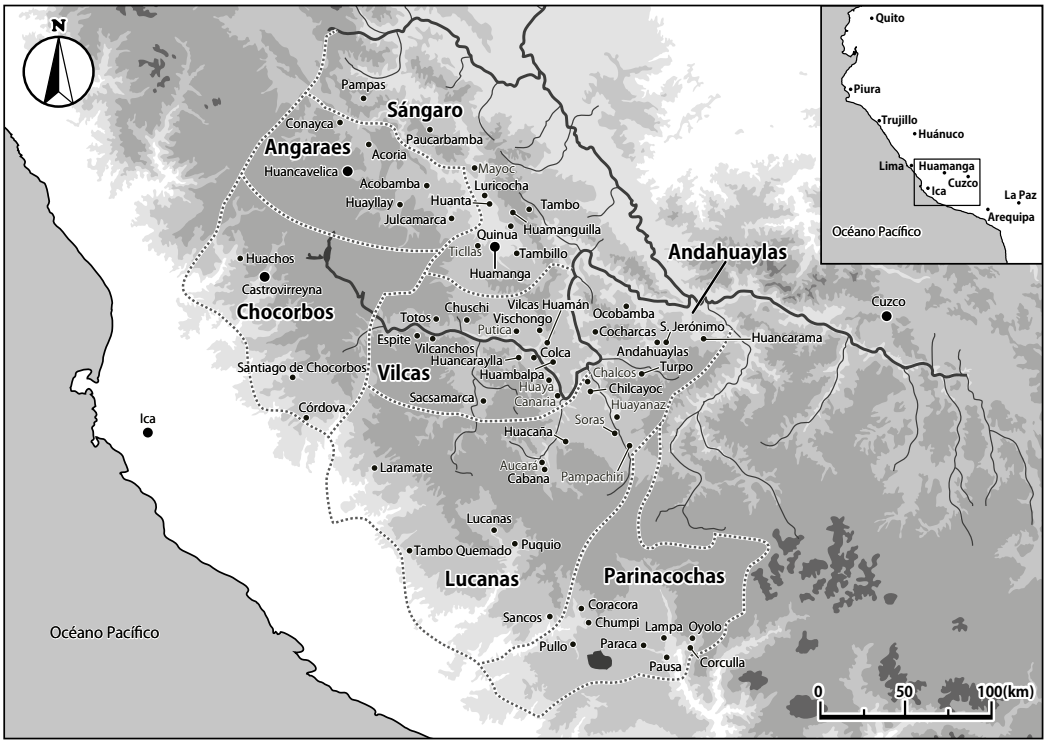

Figura 2. Corregimientos y reducciones en el siglo XVII. Nota: Los pueblos aquí presentados son principalmente cabeceras de doctrinas. Se han modificado algunas ortografías originales para que los topónimos sean coherentes dentro de este artículo. Fuente: Visita de Francisco Verdugo sobre el obispado de Huamanga (en adelante Visita de Verdugo), Huamanga, 1624-1625, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Lima 308.

Huamanga, que contiene un alto porcentaje de población indígena hasta la actualidad, en el pasado fue un lugar donde se reclutaron muchos indígenas para los trabajos rotativos conocidos como «la mita» para los servicios en los tambos, las plazas, los obrajes, y especialmente en las famosas minas de la zona como Huancavelica y Castrovirreyna. Como sabemos, la mita, junto con otras formas de dominación económica o religiosa, causaron la huida de los indígenas

de las reducciones[9], y la formación de los llamados «forasteros» y «yanaconas», grupos flotantes o desligados de sus pueblos de origen, que no se podrían dejar de lado, para analizar las reducciones. Precisamente por estas condiciones, es muy pertinente y adecuado estudiar el caso de la región de Huamanga.

Antes de la época de Toledo

Cuando llegaron los españoles en el siglo XVI, Huamanga era un espacio multiétnico donde se encontraban, entre los grupos originarios, muchos mitimaes de diversos orígenes trasplantados a la región bajo la política incaica. Con la caída del Tahuantinsuyu este panorama étnico se consolidó, pero la población huamanguina, incluso los mitimaes, pronto se enfrentaron con alteraciones de su espacio social primero, a través de la encomienda, que se introdujo poco después de la fundación de la villa de San Juan de la Frontera de Huamanga por Francisco Pizarro, en 1539[10], y luego con la fundación de las reducciones.

Desde la época prehispánica en Huamanga, habitaban diversas etnias debido a la política incaica del siglo XV, introducida como resultado de la derrota de los chancas contra los incas. En la zona fueron traídas más de 20 etnias como mitimaes y como resultado, la región contaba con más de 25 grupos étnicos tales como: tanquihuas, quinitos, antamarcas, chilques, chachapoyas, cañares, angaraes, aymaraes, pabres, condes, parisas, chaviñas, quiguares, sancos, antas, acos, quichuas, chocorbos, yauyos, guandos, yungas, soras, lucanas, guayanacotas, guaynacondores, chancas, huancas, etcétera[11]. La mayoría de estos grupos étnicos era foránea, en cambio, angaraes, lucanas, soras, tanquihuas eran originarios. Esta multietnicidad se debe a la política incaica del siglo XV aplicada por el inca Pachacutec, cuando los incas vencieron a «la confederación chanca». Sabemos que los incas, para consolidar su dominio, desplazaron drásticamente a los grupos étnicos como mitimaes traídos desde diversas regiones fuera de Huamanga, entre los cuales se encontraban incluso etnias de regiones lejanas, como las de Quito y Cajamarca. Las zonas más alteradas por esta política incaica, fueron las cuencas del río Pampas y de su afluente el río Qaracha, y la zona alrededor de la actual ciudad de Ayacucho, en las cuales anteriormente se concentraban las diversas etnias genéricamente conocidas como chancas; y en las provincias coloniales de Vilcas Huamán, Huamanga y Huanta, donde casi todos los habitantes eran mitimaes[12].

[9] Wightman (1990); Stern (1993).
[10] Huertas Vallejo (1998: 16).
[11] Huertas Vallejo (1981: 135).
[12] Urrutia Cerruti (1985).

Zuidema considera que los incas pusieron su centro administrativo en Vilcas Huamán, siendo este el núcleo de chancas vencidos, y que además establecieron otros centros de control en Huamanguilla y Quinua, al norte de la actual ciudad de Ayacucho[13]. En esta zona y en sus alrededores, se observa la existencia de los «incas de privilegio» o las noblezas bajas cuzqueñas trasplantadas como mitimaes, conocidos como acos orejones, antas orejones y quiguares orejones[14]. Existen otras zonas donde también se encontraban grupos de mitimaes, como los chancas de Andahuaylas en Angaraes o yauyos y guaros en Chocorbos.

María Rostworowski menciona la existencia de varios motivos por los cuales los incas enviaban a los mitimaes: en algunos casos para defender y mantener la frontera, o para evitar las resistencias de los habitantes originarios, en las tierras recién conquistadas obligándoles a abandonar sus tierras, y en otros casos, para fortalecer la producción agrícola en los lugares de población escasa, o para hacerlos trabajar en las minas de los incas. También, existían mitimaes enviados para fines religiosos[15]. En el caso de la región de Huamanga, el motivo principal para el envío de los mitimaes pudo haber sido para la consolidación de su dominio, sobre las tierras conquistadas.

Cuando llegaron los españoles y al implantarse la encomienda en la zona, la población indígena se vio obligada a someterse a una nueva alteración de su espacio social. En los repartimientos de Huamanga los españoles dividieron a muchos grupos étnicos sin considerar detenidamente su estructura económica, social, política y religiosa de la época prehispánica. En 1561 las etnias de la jurisdicción de Huamanga estaban repartidas, de la siguiente manera: los soras fueron cedidos al hijo de Melchor Palomino, los angaraes se dividieron en tres encomiendas y una de ellas fue unida con los chocorbos y guachos; los lucanas a Juan Velásquez; los atun lucanas a Pedro Avendaño; los chocorbos de Huaytará a Francisco de Cárdenas, etcétera[16].

Según el estudio de Salas, los chillques asentados en Vilcas Huamán, los cuales en la época incaica habían llegado a la zona como mitimaes, con la llegada de los españoles fueron divididos en dos repartimientos, los hanan y urin chillques. Pese a que

[13] Zuidema (1966).

[14] «Orejones» son los que, en el sentido amplio, pertenecen a la nobleza incaica y los españoles los llamaron así porque llevaban grandes pendientes en sus orejas, como símbolo de nobleza. Después de la derrota de los chancas, algunos grupos orejones fueron enviados a Huamanga como mitimaes y permanecieron en la zona. Pero también había algunos que llegaron después de la conquista española, como aliados de los españoles.

[15] Rostworowski de Diez Canseco (1992).

[16] Huertas Vallejo (1998: 16); Hampe Martínez (1979: 95-96).

pertenecían a una misma etnia, los españoles no entendían su organización bipartita de la época prehispánica y consideraron que correspondían a etnias distintas[17].

Sin embargo, no se encuentra información sobre si se levantaron físicamente nuevos pueblos o si se abandonaron pueblos viejos, al crearse los repartimientos y cómo o en qué escala se realizaron las reducciones de los pueblos.

En el Virreinato de Perú se promulgaron algunas disposiciones para realizar las reducciones desde 1549, pero estas casi no se llevaron a cabo sino hasta antes de 1557, cuando el tercer virrey el marqués de Cañete puso en marcha su empresa en algunos corregimientos, comenzando por el valle de Lima[18]. En Huamanga fue Damián de la Bandera, corregidor de Huamanga, quien se encargó de esta empresa y aunque dejó una información valiosa, no se refirió detalladamente a este tema. Según las fuentes de la época, en 1557, había 21 771 tributarios de 15 a 50 años[19], y los 676 pueblos que existían entre 25 repartimientos, fueron reducidos a 252 pueblos. Damián de la Bandera describe de la siguiente manera las reducciones:

> En todos los pueblos principales hay plazas llanas, unas mayores que otras, conforme al tamaño del pueblo, y algunas hechas a mano, por la aspereza del sitio; en mitad dellas tienen puestas cruces, y comúnmente las iglesias están en medio de las plazas y algunas a un lado dellas[20].

Se observa de esta manera, que a los pueblos de la época se les aplicó el trazado geométrico de reducción, aunque, comparando con las reducciones hechas en el tiempo de Toledo, carecieron de su perfección y refinamiento. En la información de 1586 el vecino y regidor Pedro de Ribera y el vecino Antonio de Chaves y de Guevara relatan:

> Los indios que hay están poblados en pueblos formados por la reducción que hizo hacer el dicho señor don Francisco de Toledo y por las que antes se habían hecho; y aunque antes estaban poblados en pueblos formados, no con la pulicía de calles y plazas que se les hizo hacer en la última reducción […][21].

---

[17] Salas Olivari (2002, I: 64-66).

[18] Málaga Medina (1974: 152).

[19] Después de la visita general de Toledo, en general los tributarios correspondían a los varones de edad de 18 a 50 años.

[20] Relación general de la descripción y calidad de la provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera, y de la vivienda y costumbres de los naturales della, Huamanga, 26 de agosto de 1557, en Jiménez de la Espada (1965, I: 176).

[21] Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos (en adelante Relación de Guamanga), 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 184-185).

A falta de información suficiente, se desconoce cómo se eligieron los lugares destinados a las reducciones y de qué manera se efectuó su empresa durante el primer período de esta región. En este caso es muy sugerente el trabajo arqueológico y etnohistórico hecho por Steven Wernke sobre el valle del Colca. Según su investigación, los misioneros franciscanos que llegaron al valle —primero en la década de 40 y después en la de 60— fundaron las capillas e iglesias en los lugares donde originalmente se encontraban santuarios incaicos, y en la época de Toledo se reutilizaron tales espacios para formar las reducciones[22]. Su estudio demuestra los casos en que las reducciones se formaron utilizando espacios que anteriormente habían sido escogidos por los misioneros para la evangelización de la zona. Huertas señala que en Chiclayo, cuando llegaron los visitadores de Toledo, no necesitaron trazar una cuadrícula debido a que encontraron los pueblos ya establecidos por los frailes franciscanos[23]. ¿Cómo fueron los casos de Huamanga en la primera empresa de las reducciones de 1557? Existe la posibilidad de que también se consideraran los espacios que ya habían utilizado los misioneros en las épocas anteriores, ya que en la historia de Huamanga se registran algunas órdenes religiosas que se establecieron en la ciudad de Huamanga antes de 1557: los mercedarios, en 1540, los dominicos, en 1548 y los franciscanos, en 1552[24].

Reducción toledana

Algunos estudios precedentes enfatizan el impacto y la gran influencia que tuvo la reducción toledana sobre la sociedad indígena de la región de Huamanga. Yaranga expresó el negativo y catastrófico impacto que tuvieron las reducciones sobre la sociedad indígena calificándolas como «uno de los instrumentos de etnocidio»[25]. Huertas calificó a las reducciones como una de las perturbaciones más significativas sobre las estructuras indígenas, en la historia de la conformación del espacio social huamanguino desde la época prehispánica[26]. Sin embargo, todavía faltan estudios que evalúen concretamente el resultado de la reducción toledana sobre nuestra región. Inclusive los célebres estudios de la historia huamanguina, como los de Stern o Urrutia, casi no cuentan ni evalúan de manera precisa, el resultado que trajo la reducción toledana, quizá por falta de documentación

[22] Wernke (2007).

[23] Huertas Vallejo (2002).

[24] Armas Medina (1953: 135-159); Relación de Guamanga, 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 196-199).

[25] Yaranga Valderrama (1995).

[26] Huertas Vallejo (1998).

como afirma el mismo Stern[27]. Sin embargo, en este trabajo intentamos analizar algunos documentos existentes para aproximarnos al tema.

Poco se sabe sobre los resultados de los primeros intentos de 1557, pero al parecer sirvieron de base para que en la década de 1570 el quinto virrey don Francisco de Toledo pusiera en práctica la política de concentración poblacional de manera más radical. En otras palabras, la tarea de Toledo, de reorganización o remodelación de las reducciones, solo se llevó a cabo en base a las mismas reducciones hechas en la época de Damián de la Bandera.

Antes de empezar aquella reconocida visita general, Toledo preparó una instrucción general para los visitadores que iban a participar en ella. En una parte de la instrucción, les explica cómo deben emprender la tarea de las reducciones[28], pero dejó aparte un poco después, una ordenanza de 1570 para la reducción de Huamanga. Esta ordenanza no trata de toda la provincia, sino que solo se aboca a un repartimiento cercano a la ciudad de Huamanga. Sin embargo, aunque la ordenanza no sería la prueba de lo que se realizó realmente, por lo menos documenta los métodos que se aplicarían para realizar la empresa de las reducciones, en relación con las circunstancias locales de la época.

Las reducciones toledanas impulsarían un equilibrio entre las actitudes tanto compulsivas como concesivas. La ordenanza enfatizaba la importancia de considerar las circunstancias locales y trataba de aplicar las opiniones locales a la empresa[29]. Por ejemplo, en el caso del pueblo o reducción Huamanga[30], donde originalmente habitaban «los orejones», se ordenó que se le redujera el pueblo de Cocha, ya que también era de los orejones. Como Huamanga era una región multiétnica, sería imprescindible tener en cuenta las diferencias étnicas para tratar de evitar al máximo los conflictos locales respetando el mapa étnico.

Asimismo, delante de Toledo convocaron no solo al visitador, a los clérigos, religiosos, corregidores y encomenderos, sino también a los curacas e indios del distrito y les mandó que «como personas que habían visto la tierra y eran naturales de ella tratasen y platicasen en qué partes y lugares se podrían reducir los dichos indios»[31]. Aunque no sabemos hasta qué grado se reflejaron las opiniones

[27] Stern (1993: 77).

[28] Instrucción general para los visitadores, Lima, 1569-1570, en Toledo (1986-1989, I: 33-36).

[29] Ordenanza para la reducción de los indios de Huamanga (en adelante Ordenanza para la reducción), Huamanga, 11 de diciembre de 1570, en Toledo (1986-1989, I: 65-68).

[30] No se trata de la ciudad de Huamanga, sino de un pueblo periférico posiblemente situado al norte de la ciudad.

[31] Ordenanza para la reducción, 1570, en Toledo (1986-1989, I: 66).

de los curacas e indígenas con respecto a la empresa, por lo menos en la ordenanza se dio mucha importancia a la participación y presencia del sector indígena en ella y se trató de conciliar de acuerdo a los intereses locales. Como Mumford indagó profundamente en su estudio, la reducción general de Toledo se caracterizó por una estrategia orientada a acomodar la cultura e ideas tradicionales de la sociedad andina al proyecto reduccionista[32].

Los indígenas fueron obligados a trabajar para edificar las casas nuevas, al mismo tiempo que derribar todas las casas, bohíos y rancherías de sus pueblos viejos, aunque Toledo no olvidaba tener en «consideración a que los indios que hubieren de trabajar una semana en hacer las dichas casas les quede otra o el tiempo que os pareciere para entender en el beneficio de sus sementeras»[33]. Sin embargo, en caso de que se abandonaran las reducciones, les esperarían severos castigos.

Teniendo en cuenta las opiniones locales, Toledo decidió reducir 16 pueblos a siete del repartimiento del encomendero Diego Gavilán y encargó efectuar la tarea al padre Bartolomé Marín, doctrinero de dicho repartimiento. El repartimiento consistía de tres doctrinas, las cuales estaban situadas en el este y el norte de la ciudad de Huamanga (Cuadro 1).

En el documento se mencionan varias veces las reducciones hechas en la época de Damián de la Bandera, y es indudable que la reorganización de los pueblos se planteó basándose en las reducciones anteriores. Por ejemplo, hay casos en que varios pueblos se reunieron en un solo pueblo, como el caso de la reducción Huamanga, pero en otros casos, dejaron algunos pueblos tales como estaban, porque ya en la época anterior «se han reducido a él [nuevo pueblo] muchos pueblezuelos pequeños y no se puede pasar a otra parte»[34]. La población de estas reducciones toledanas varía mucho, entre 253 y 2945, aunque se pensaba que la población tributaria ideal para cada pueblo era de 400 o 500[35], es decir, considerando a las familias, serían entre 2000 y 2500 habitantes en total. Esto significa que tuvieron que demostrar cierta flexibilidad teniendo cuenta las situaciones locales.

[32] Mumford (2012).

[33] Ordenanza para la reducción, 1570, en Toledo (1986-1989, I: 68).

[34] Ordenanza para la reducción, 1570, en Toledo (1986-1989, I: 67).

[35] Provisión para llevar a la práctica las reducciones, La Plata, 7 de noviembre de 1573, en Toledo (1986-1989, I: 282).

Asentamiento antes de Toledo	Población	Reducción toledana		Población total
Huamanga	1458	Huamanga	Doctrina	2945
Cocha	217			
Chilcas	184			
Moyopampa				
Nanios, Huancas y Atavillos (parcialidades de Huamanga)	1086			
Machacara	626	Machacara	Doctrina	626
Arangay	s.d.			
Huama	2245	Huama		2245
Yntai	566	Yntai		566
Lucre	253	Lucre		253
Luricocha	821	Luricocha	Doctrina	1077
Malcaraca	s.d.			
Ceccechugua	256			
Mayoc	526	Mayoc		1332
Casil	429			
Chanchara	377			

Cuadro 1. Plan de reducción para el repartimiento de Diego Gavilán en 1570. Fuente: Ordenanza para la reducción, 1570, en Toledo (1986-1989, I: 66-67).

En la práctica, parece que la empresa de las reducciones no se efectuó exactamente como mandaba la ordenanza. Una relación hecha en 1583 por Cristóbal de Miranda, secretario de la gobernación por mandato del virrey Martín Enríquez, incluye datos básicos sobre los corregimientos y los oficios del Virreinato, y revela los nombres de las reducciones, los encomenderos y los repartimientos, con sus poblaciones totales, incluso con datos sobre la provincia de Huamanga[36]. La información de esta relación se basa en la tasa de la visita general de Toledo concluida en 1575[37]. En cuanto al repartimiento de Diego Gavilán, se refiere a cinco pueblos reducidos a los siguientes: Nuestra Señora de la Asunción, Nuestra Señora de Buenavista, Santanton de Luripocha [Luricocha], San Miguel de Mayoc y Santiago de Osma. Comparando con la ordenanza de Toledo, en la que se manda reducir los pueblos existentes a siete, solo coinciden dos pueblos

[36] Relación de los corregimientos y otros oficios que se proveen en los reynos e provincias del Pirú, en el distrito e gobernación del visorrey dellos (en adelante Relación de Miranda), Lima, 8 de febrero de 1583, en Levillier (1921-1926, IX: 128-230).

[37] Mumford (2012: 187-190).

—Mayoc o San Miguel de Mayoc y Luricocha o Santanton de Luripocha. ¿Cómo podría interpretarse esta disparidad? (Cuadro 2).

Repartimiento / Encomendero	Reducción	Tributarios / Población total
Quinua / Pedro Díaz de Rojas	La Natividad de Quinua	884 / 5141
	La Visitación de Chincheros	
	S. Joan de Guaychat	
Pairija / Diego Gavilán	Nuestra Señora de la Anunciación	1511 / 9643
	Nuestra Señora de Buenavista	
	Santanton de Luripocha	
	San Miguel de Mayoc	
	Santiago de Osma	
Angaraes / Baltasar de Hontiueros	La Veracruz de Chulcapampa	910 / 5021
	Locroja	
	Santa Clara de Cosma	
	San Joan de Cota	
	San Alfonso de Chilcapampa	
	San Pedro de Martibamba	
Tayacaxa / Corona Real	San Lucas de Guaranchos	799 / 4660
	San Francisco de Sicllabamba	
	Ocororo	
	Santa Cruz de Piscasongo	
	La Caridad de Paucarmarca	

Cuadro 2. Reducciones del corregimiento de Sángaro en la relación de 1583[1575]. Fuente: Relación de Miranda, 1583, en Levillier (1921-1926, IX: 181-182).

A pesar de los esfuerzos apasionados de Toledo demostrados en la ordenanza para mantener las reducciones, ya en la siguiente década varios testimonios revelan que no todos sus intentos tuvieron el éxito esperado. Por ejemplo, en 1586, en cuanto a las reducciones que se encontraban en los términos de la ciudad de Huamanga, el vecino y regidor Pedro de Rivera y el vecino Antonio Chaves y de Guevara informan al virrey conde del Villar:

> [...] los dichos pueblos recién reducidos no son permanentes por la mayor parte, porque, después de la dicha reducción y verse los inconvenientes que hay en haberse mudado a diferentes temples y sitios mal sanos y lejos de sus sementeras, se han vuelto a poblar muchos pueblos a donde antes estaban y a otras partes, con licencia de los gobernadores y con parecer de los corregidores de sus distritos[38].

Este testimonio sugiere que en la práctica se llevaron a cabo muchas reducciones contra la voluntad de los indios y hubo resistencias indígenas en su realización. No obstante, como demuestra Scott[39], también la rechazarían u obstaculizarían los mismos españoles con intereses locales opuestos a las reducciones, como corregidores, clérigos, encomenderos o nuevos colonos. Por lo tanto, poco después de hechas las reducciones toledanas, se hizo necesario realizar algunos reajustes o modificaciones para que estas pervivieran.

También se hace alusión al reajuste en el sur de la región de Huamanga como en el repartimiento de Lucanas Antamarcas y el de Atunlucana y Laramati (o Laramate)[40]. Por ejemplo, en 1586, el visitador de Atunlucana y Laramati cuenta:

> […] algunos pueblos que los visitadores poblaron, se han despoblado y pasado a otros sitios que han parecido más cómodos, por orden de los gobernadores desta tierra que después de la visita de don Francisco de Toledo han gobernado; parece serán permanentes, por haber en ellos lo necesario para el sustento de los indios, aunque algunos que mudaron una y dos y tres leguas de donde ellos tenían sus chácaras y habitaciones, se quejan diciendo que tenían unas abundantes sus comidas que no a donde los redujeron, por tener allí sus chácaras y orden de vivir[41].

Se puede comprobar la veracidad de estos testimonios comparando los nombres de los pueblos que se encuentran en la relación de Cristóbal de Miranda concluida en 1583 y las relaciones de este repartimiento y del de Lucanas Antamarcas hechas en 1586; en el repartimiento de Atunlucana y Laramati, entre los 18 pueblos registrados en la de Miranda, cuyas informaciones se datan de 1575 como se

---

[38] Relación de Guamanga, 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 185).

[39] Scott (2004).

[40] El espacio político de la región de Huamanga no es uniforme durante la época colonial. En el siglo XVI está constituido por cinco provincias o corregimientos: Azángaro (o Sángaro) y Huanta, Angaraes, Chocorbos, Lucanas y Vilcas Huamán. Al crearse el obispado de Huamanga en 1609, se incorporaron a esta región las zonas de Andahuaylas y Parinacochas, y se subdividió nuevamente en las siguientes provincias: Huamanga, Sángaro, Angaraes, Huancavelica, Castrovirreyna, Chocorbos, Lucanas, Parinacochas y Andahuaylas.

[41] Descripción de la tierra del repartimiento de San Francisco de Atunrucana y Laramati, encomendado en don Pedro de Cordova, jurisdicción de la ciudad de Guamanga, 2 de marzo de 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 227).

ha mencionado más arrriba, desaparecieron cuatro y aparecieron otros nueve en 1586. En cuanto al de Lucanas Antamarcas, en 1575 había diez pueblos, entre los cuales desaparecieron dos y aparecieron cinco nuevos, alrededor de diez años después. Es sorprendente que haya habido tantos cambios ocurridos aproximadamente en un período de solo diez años. Alrededor de un 20% de los pueblos desaparecieron, pero en cambio, aumentaron tres o cinco pueblos, en ambos repartimientos respectivamente.

Por otro lado, en 1586, los informantes de las visitas hechas en el corregimiento de Vilcas Huamán (o Vilcas) y en el repartimiento de Atunsoras, opinaron que los naturales que estaban reducidos en pueblos ya formados serían, a partir de entonces, permanentes[42]. Intentando hacer la misma comparación de los nombres de los pueblos entre 1575 y 1586, en el corregimiento de Vilcas Huamán, 16 pueblos[43] aumentaron a 32 (desaparecieron cinco y se crearon 22 nuevos). La falta de documentos impide saber la razón de semejante aumento en el número de pueblos durante esos años. Cabe preguntarse sí por alguna falta o malentendido en el proceso de redacción del documento o quizá porque en 1575 aún no se habría terminado la empresa de la reducción de la zona. Por el contrario, en Atunsoras, los 14 pueblos del repartimiento salvo uno permanecían en 1586[44].

Es indudable que la empresa de reducción no se llevó a cabo como esperaba Toledo. Sin embargo, estos datos demuestran que el solo hecho de que hubo un aumento de las reducciones toledanas poco después de su establecimiento, no sería suficiente ni contundente como para llegar a la conclusión definitiva de que las reducciones toledanas fueron un fracaso. Más bien, es evidente que basadas en las reducciones toledanas, se intentaron algunos reajustes o reasentamientos respecto a algunas de ellas, y gracias a ello, llegó a mantenerse la estructura de la reducción. Incluso, refuerzan esta idea, los casos observados en el siglo XVII.

Aumento de pueblos y anexos en el siglo XVII

Como hemos visto, las reducciones toledanas, aunque no desaparecieron totalmente, tampoco llegaron a establecerse uniformemente en toda la región de

[42] Descripción de Vilcas, 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 205-206); Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora, encomendado en Hernando Palomino, jurisdicción de la ciudad de Guamanga, 2 de marzo de 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 221).

[43] Entre 16 pueblos se encuentra uno sin nombre.

[44] Se registra un pueblo llamado Sta. María de Piscayo en 1575 y otro denominado Sta. María de Chilcayo en 1586, aunque la similitud de sus nombres sugiere la posibilidad de que hubiera algún error en el momento de la redacción y se tratara de un mismo pueblo.

Huamanga. Muchas reducciones permanecieron, pero algunas se abandonaron y se despoblaron, y otras se mudaron a otros lugares, de acuerdo a las exigencias locales.

Son escasos los documentos que contienen informaciones de las reducciones huamanguinas del siglo XVII y solamente se cuenta con datos muy fragmentados. La mayoría de los padrones hechos en las revisitas no se relacionan entre sí, y es difícil reconstruir el desenvolvimiento y los cambios sucesivos de las reducciones en una zona determinada de la región. Sin embargo, inclusive esos datos fragmentarios nos revelan indicios de los cambios que sucedían dentro de las reducciones.

En 1619, el príncipe de Esquilache comisionó a Alonso de Mendoza Ponce de León, corregidor de Sángaro (o Asángaro) que hiciera una visita y reducción de las doce provincias de Huamanga —las provincias de los Lucanas, Vilcas, Andahuaylas, Chumbivilcas, Cotabambas y Omasuyos, Xauxa, Chocorbos, Angaraes, Sángaro, Tarma, Chinchacocha y demás repartimientos afectos al servicio de las minas de azogue de Huancavelica— respondiendo a las continuas quejas de los mineros de Huancavelica por la misma falta de mitayos. Asimismo, se describen las razones que explican la falta de mitayos. Se enfatizan los problemas de la fuga de los indios de las reducciones y del ocultamiento de los tributarios por los curacas. También hace mención a los forasteros, ordenando que los dejaran asentarse en los pueblos que residían y los empadronaran de la misma manera que a los naturales del pueblo, para que de ellos también se pueda recibir el tributo y el servicio de mita. Pero en el caso de forasteros que querían volver a sus pueblos de origen, se los enviaría allí con su familia[45]. Sin duda, esta medida del gobierno refleja no solamente la falta de mano de obra suscitada por el abandono de los indios de las reducciones, sino también el aumento significativo de un nuevo sector indígena dentro o fuera de las reducciones, sin el cual los nuevos empresarios españoles, dependientes de la mano de obra indígena, ya no podían obtener el suficiente provecho económico. Adicionalmente, este documento trata el problema de los yanaconas que se hallaban en la hacienda de Chupas. De esta manera, se puede afirmar que ya en las primeras décadas, habría empezado un movimiento poblacional que ocasionaría

[45] Testimonio de las provisiones, cartas y otros documentos relativos a la visita y reducción que don Alonso de Mendoza Ponce de León, corregidor y justicia mayor del partido de Asángaro o Sángaro, hizo por comisión del príncipe de Esquilache en las doce provincias de Huamanga, que mitaban al servicio de las minas de Huancavelica, Huamanga, 16 de febrero de 1619, Archivo General de la Nación, Lima, Derecho Indígena, legajo 5, carta 65, ff. 1r-2v.

pérdidas de trabajadores en el sistema laboral del estado, fenómeno que todavía no era tan patente en las últimas décadas del siglo XVI[46].

Entonces, ¿cómo era la situación de las reducciones en el siglo XVII? ¿Podría afirmarse que se estaba ante una crisis de las reducciones?

La relación sobre la visita del obispo de Huamanga, Francisco Verdugo nos describe la situación de la época. El obispo arribó a Huamanga en 1623 y al asumir su cargo, comenzó con emprender una visita pastoral de diez meses, entre los años 1624 y 1625 recorriendo todo el obispado. Inspeccionó tres parroquias de la ciudad de Huamanga y 69 doctrinas de los corregimientos de Huamanga, Sángaro, Vilcas, Andahuaylas, Lucanas, Parinacochas, Castrovirreyna, Chocorbos y Angaraes (Figura 2). El documento proporciona principalmente los nombres de doctrinas, doctrineros, encomenderos, pueblos o reducciones, las distancias entre ellos, las poblaciones de los naturales confirmados y observaciones hechas por el obispo, sobre el estado de algunos pueblos[47]. En el camino de Lima a Huamanga y de esta visita, el obispo encontró varios inconvenientes para la doctrina y enseñanza de los indios y escribió algunas cartas al rey proponiendo remedios que deberían adoptarse. Por ejemplo, observó que algunos indios, a causa de la mita de Huancavelica, de las plazas, u otras mitas, no vuelven a sus pueblos y otros se quedan en otros pueblos, chacras, estancias de ganados, y se esconden en los guaicos y montes donde no tienen doctrina. También pasó por muchos pueblos «de pocos indios y muy distantes unos de otros y de malísimos caminos y ríos» de difícil acceso, por lo tanto,

> […] conviene mucho reduçir estos pueblos a menos cantidad, de forma que cada doctrina sea de uno a dos pueblos quando mas con que çesaran los inconvenientes y el cura podrá acudir mejor y puntualmente a la administración de los sacramentos y doctrina de los indios […][48].

De este modo, el obispo se preocupa por el estado crítico en torno a las reducciones e insiste en la necesidad de la reforma de doctrinas y reducciones dentro de su obispado. Aunque nuestro análisis de dicha visita muestra una realidad diferente de la que observó Verdugo, es cierto que se observan casos en que las reducciones estaban despobladas y abandonadas. En el pueblo de Pacha, doctrina de Ticllas del corregimiento de Sángaro donde encontró «18 indios, y mujeres hasta 60 y los mas indios y indias estan ausentes de todos estos pueblos que casi conforme

[46] Stern (1993).

[47] Vargas Ugarte (1953-1962, II: 412-421); Visita de Verdugo, 1624-1625, AGI, Lima 308.

[48] Carta de Francisco Verdugo, Huamanga, 1 de abril de 1624, AGI, Lima 308, f. 2r.

solian ser estan despoblados por las grandes molestias que en todo genero reçiven». La doctrina de Ocoro, también de Sángaro «tiene seis pueblos sin dos que en su tiempo bien grandes segun lo que por sus edificios parece, y ya están asolados y destruidos»[49]. Sin embargo, son muy pocas las descripciones sobre abandono o despoblación de los pueblos, lo que parece contradictorio con su propio argumento de la reducción. Un análisis más profundo del documento nos revela una realidad diferente a la que observó el obispo. El seguimiento de las fuentes indica que las reducciones, aun sufriendo cambios y modificaciones después de la reforma toledana, sí seguían existiendo y sobreviviendo, aún más, como se describirá posteriormente, su estructura e idea ya estaban asentadas en la sociedad colonial.

Durante esta visita, en cada doctrina se registraron de uno a 13 pueblos o asentamientos indígenas, y en general una doctrina consiste en un pueblo principal llamado «cabecera» y varios «anexos» sujetos al principal. Comparando los datos de la década de 1580 vistos arriba, se registran pueblos tanto desaparecidos como aparecidos nuevamente. Pero evidentemente, el número de estos supera al de aquellos, es decir, en el siglo XVII, aumentó el número total de asentamientos indígenas, sobre todo el de anexos.

A falta de documentos de la época para llevar a cabo una comparación cabal de todas las regiones huamanguinas, seguidamente, analizaremos el caso del corregimiento de Vilcas (Cuadro 3).

En Vilcas, de 32 pueblos que se encontraban en 1586, subsistían 28 en 1624, desapareciendo cuatro: Morós, Cocha, Pacomarca y Chiqui. Es decir, un 90% de las reducciones de 1586 permanecieron 40 años después. Además, en estos años aparecieron 28 pueblos-anexos, con lo que casi se duplicó el número total de asentamientos, aunque la zona también experimentaba un descenso demográfico significativo[50]. Entre los 28 asentamientos nuevos, nueve fueron centros productivos como obrajes o estancias, pero se desconoce la razón por la cual apareció el resto de los pueblos.

[49] Visita de Verdugo, 1624-1625, AGI, Lima 308, ff. 3r, 4v-5r.

[50] Aunque no se cuentan con datos precisos sobre su población durante estos dos años, en la visita general de Toledo, en el año de 1572, se registran 5672 tributarios, y Vázquez de Espinosa, en su Compendio y descripción de las Indias occidentales finalizado en 1629, registra 4431. Ver Cook et al. (1975: xxviii-xxix); Vázquez de Espinosa (1948: 654).

Doctrina	Asentamiento	1586	1624
Putica	Putica	Cabecera de Putica	Cabecera de Putica
	Obraje de Estevan de Rivera	–	Anexo de Putica
	Cangallo	Anexo de Putica	Anexo de Putica
	Huancarucma	–	Anexo de Putica
	Pomabamba	Anexo de Putica	Anexo de Putica
Huancaraylla	Huancaraylla	Cabecera de Huancaraylla	Cabecera de Huancaraylla
	Çircamarca	Anexo de Huancaraylla	Anexo de Huancaraylla
	Arcamenga	Anexo de Huancaraylla	Anexo de Huancaraylla
	Huambo	–	Anexo de Huancaraylla
	Huamanquiquia	Anexo de Huancaraylla	Anexo de Huancaraylla
	Manchiri	–	Anexo de Huancaraylla
	Tauli	–	Anexo de Huancaraylla
	Carapo	–	Anexo de Huancaraylla
Chuschi	Chuschi	Cabecera de Chuschi	Cabecera de Chuschi
	Sarua	Anexo de Chuschi	Anexo de Chuschi
	Cancha Cancha	Anexo de Chuschi	Anexo de Chuschi
	Morós	Anexo de Chuschi	–
	Choquehuarcay	–	Anexo de Chuschi
	Auquilla	–	Anexo de Chuschi
	Tomanca	–	Anexo de Chuschi
Sacsamarca	Sacsamarca	Anexo de Sancos	Cabecera de Sacsamarca
	Sancos	Cabecera de Sancos	Anexo de Sacsamarca
	Lucanamarca	–	Anexo de Sacsamarca
Colca	Colca	Cabecera de Colca	Cabecera de Colca
	Huancapi	Anexo de Colca	Anexo de Colca
	Quilla	Anexo de Colca	Anexo de Colca
	Pitahua	–	Anexo de Colca
Huambalpa	Huambalpa	Cabecera de Huambalpa	Cabecera de Huambalpa
	Huamanmarca	Anexo de Huambalpa	Anexo de Huambalpa
	Acomarca	–	Anexo de Huambalpa
	Huarcas	Anexo de Huambalpa	Anexo de Huambalpa
	Choca	–	Anexo de Huambalpa
	Cocha	Anexo de Huambalpa	–
	Vilcas	–	Anexo de Huambalpa
	Pujas	–	Anexo de Huambalpa

Doctrina	Asentamiento	1586	1624
Vischongo	Vischongo	Anexo de Pacomarca	Cabecera de Vischongo
	Pacomarca	Cabecera de Pacomarca	–
	Concepción	–	Anexo de Vischongo
	Ocros	Anexo de Pacomarca	Anexo de Vischongo
	Sto. Domingo de Oquechipa	–	Anexo de Vischongo
	Obraje y estancia de Diego Guillén de Mendoza	–	Anexo de Vischongo
	Seis estancias de ganados	–	Anexo de Vischongo
Huaya	Huaya	Anexo de Tiquihua	Cabecera de Huaya
	Tiquihua	Cabecera de Tiquihua	Anexo de Huaya
	Cayara	Anexo de Tiquihua	Anexo de Huaya
	Mayobamba	–	Anexo de Huaya
	La Sal	–	Anexo de Huaya
	Obraje de Chinchero	–	Anexo de Huaya
Canaria	Canaria	–	Cabecera de Canaria
	Chiqui	Cabecera de Chiqui	–
	Apongo	Anexo de Chiqui	Anexo de Canaria
Totos	Totos	Cabecera de Totos	Cabecera de Totos
	Cocas	Anexo de Totos	Anexo de Totos
	Paras	Anexo de Totos	Anexo de Totos
	Espite	Anexo de Totos	Anexo de Totos
	Vilcancho	–	Anexo de Totos

Cuadro 3. Cabeceras y anexos en las doctrinas del corregimiento de Vilcas en 1586 y 1624. Fuentes: Descripción de Vilcas, 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 205-219); Visita de Verdugo, 1624-1625, AGI, Lima 308.

La visita del obispo revela que los «anexos» no son solamente pueblos formados como reducciones, sino también incluyen estancias, hatos, haciendas, ingenios y obrajes, y que la mayoría de ellos tiene una población pequeña, siendo centros productivos formados para las actividades económicas de los españoles. A finales del siglo XVI y principios del XVII, en los lugares cercanos a la ciudad de Huamanga y en algunos otros lugares más, se desarrollaron las haciendas[51] y estas circunstancias

[51] Stern (1993); Urrutia Cerruti (1985); Galdo Gutiérrez (1992).

históricas explican la apariencia de nuevos tipos de anexos como estos. La mayoría de estos asentamientos estaban a cargo de los encomenderos, pero también otros sectores no encomenderos, como los colonos sin privilegios, que se encontraban fuera del sistema de mita y buscaban acceso a mano de obra indígena.

El crecimiento de estos centros productivos de los españoles, parece haber influido en el aumento de nuevos asentamientos indígenas, los cuales absorbían a los indígenas que habían dejado sus reducciones para escaparse de la mita. El obispo mismo testimonia:

> […] al presente tienen cada destas doctrinas doblados pueblos, y anexos, porque huyendo destas mitas (i otras causas que adelante dire) se an ausentado destos ultimos pueblos que an quedado, y ido por guaycos y punas y andes y hecho allí casas donde viven y habitan sin reconoçer cura ni buscarlo ni quererlo. [...] Tambien se ocultan los indios que salen de Guancavelica en estançia y haziendas de diferentes generos de españoles que los tienen en todo este obispado [...] los cuales para haçer, y sustentar sus haciendas y ganados recojen estos indios y los prometen montes de oro y que los defenderán de las mitas y de los curas, y corregidores y como los indios no pretenden mas de verse libres de las mitas y se contentan con poco y allí hallan o lo que pretenden se quedan en las haciendas y estancias donde tampoco conocen al cura ni el sabe dellos[52].

También se registran otros tipos de anexos, aunque son de número reducido, llamados «vallecillos» y sementeras. En la doctrina de «Cordova» del corregimiento de los Chocorbos hay «un vallesillo por anejo [del pueblo-cabecera de Cordova] donde bajan los pueblos mas sercanos a sembrar que de ordinario asisten veinte personas»[53]. Estos anexos podrían ser caseríos alejados que los habitantes de las reducciones tenían y utilizaban para el cultivo y otros, para la crianza de ganados, desde antes de la llegada de los españoles como «archipiélagos» de distintas zonas ecológicas[54]. Sin embargo, después de establecida la reducción toledana, los indígenas volvieron a utilizar sus tierras de cultivo y de ganadería que poseían previamente. Pero no todos «los vallecillos» se refieren a las sementeras de la comunidad indígena. En la doctrina de Huanta, del corregimiento de Sángaro se encuentran varios anexos denominados vallecillos. Entre 17 asentamientos, su cabecera es Huanta y el resto son anexos que contienen cuatro vallecillos llamados Huayhuas, Quinrapa, Pampay y Opancay. Como relata el visitador Vázquez de Espinosa,

[52] Relación de la visita de Francisco Verdugo (en adelante Relación de Verdugo), Huamanga, 27 de enero de 1625, AGI, Lima 308, f. 1v.

[53] Visita de Verdugo, 1624-1625, AGI, Lima 308, f. 17r.

[54] Murra (1975).

«ay en este valle (de Huanta) muchas caserias con viñas, guertas o chacaras y crias de ganado por ser marauilloso el citio fertil y de buen temple, y cielo»[55]. Huanta y los valles de su entorno, contaban con terrenos muy fértiles que atraían a muchos migrantes españoles y prosperaron como zonas agrícolas y ganaderas a principios del siglo XVII. Por lo cual en este caso «los vallecillos» fueron nombrados como sinónimo de haciendas o estancias.

Sin embargo, el crecimiento de anexos no fue un fenómeno uniforme, observado en todo el obispado, y varía mucho según los corregimientos (Cuadro 4).

Corregimiento	Estancias, haciendas, minas, etcétera	Todos los pueblos de indios	%
Angaraes	20	44	45
Sángaro	25	82	30
Chocorbos	9	36	25
Andahuaylas	10	45	22
Vilcas	9	52	17
Lucanas	3	61	5
Parinacochas	1	29	3

Cuadro 4. Porcentaje de los centros productivos en los pueblos de indios. Fuente: Visita de Verdugo, 1624-1625, AGI, Lima 308.

En los corregimientos de Angaraes, Sángaro, Chocorbos y Andahuaylas, el porcentaje de los centros productivos superan el 20%. Estos lugares coinciden con las zonas de gran penetración por la empresa española a través de actividades mineras, agricultura y ganadería, etcétera, a comienzos del siglo XVII[56], lo que explica el surgimiento de estos nuevos anexos. Angaraes, donde se encuentra la famosa mina de Huancavelica, contiene anexos-estancias por estar ubicado en una zona apta para el pastoreo y por su cercanía al mercado del centro minero; Sángaro, que comprende haciendas y estancias, proveía la comida y bebida, hoja de coca, lana y otros productos para la ciudad de Huamanga; Chocorbos, donde se descubrió la mina de plata de Castrovirreyna, tiene varios ingenios de plata; y Andahuaylas, que está situado en la ruta entre la ciudad de Huamanga y la de

[55] Vázquez de Espinosa (1948: 487).

[56] Galdo Gutiérrez (1992: 45); Stern (1993: 111-112).

Cuzco, cuenta con haciendas, estancias e ingenios de azúcar que producían para el consumo de las zonas urbanas. En cuanto a Vilcas, se encuentran menos anexos como centros productivos, y se registran tres obrajes-anexos y siete estancias-anexos. El estudio de Salas muestra la singularidad de Vilcas, como la zona más importante de obrajes huamanguinos, donde ya habían aparecido los obrajes en el siglo anterior. De estos obrajes-anexos por lo menos el de Diego Guillén de Mendoza fue fundado en 1586 y el de Chincheros, en la década de 1580, aunque no estaban registrados en la información de la visita de 1586[57]. Y en los corregimientos de Lucanas y Parinacochas, se encuentran muy pocos de este tipo de anexos, quizá por estar apartados de los centros urbanos como Huamanga, Huancavelica y Castrovirreyna.

En algunos casos, los anexos están jerarquizados entre sí, es decir, algunos anexos tienen sus propios anexos. Se observan estos casos complejos en las doctrinas de Huanta, Ticlla y Mayoc, situadas en el norte de la ciudad de Huamanga, y en la de Acobamba de Angaraes, ubicada en el noroeste de la ciudad. Por ejemplo, la cabecera de Mayoc, llamada igualmente Mayoc, tiene cinco anexos, entre los cuales Huacra y Locrora asimismo poseen uno y tres anexos respectivamente. En cuanto a Acobamba, cabecera de la doctrina de Acobamba tiene cuatro anexos, cada uno de los cuales con su propio anexo. Como hemos visto, estos anexos y anexos-anexos que se tratan aquí, no son solamente «pueblos-reducción» sino también asientos de indígenas formados para las actividades económicas, como estancias y haciendas. Aunque escasea información detallada al respecto, algunos de estos anexos-anexos posiblemente aparecieron después de la reducción toledana, ya que por ejemplo, en el caso del pueblo de Luricocha registrado también en la toledana, en el momento de la visita de Verdugo, tenía dos anexos llamados Lucre y el valle de Pampay. Y Luricocha mismo fue anexo del pueblo-cabecera de Huanta, de la doctrina de Huanta. Al momento de la reducción toledana, no se encontraba Pampay, pero sí existía Lucre, aunque este pertenecía a otra doctrina que la de Luricocha. Parece que el pueblo o la reducción de Lucre se remonta a la época de la visita de Damián de la Bandera y no sufrió modificaciones durante la reducción toledana ya que se ordenó que «no se ha de pasar ni reducir a otra parte»[58], y seguía existiendo como un anexo de Luricocha en la visita pastoral de 1624, con 200 personas de confesión. En cambio, el valle

[57] Salas Olivari (1998, I: 167-169); Descripción de Vilcas, 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 205-219).

[58] Ordenanza para la reducción, 1570, en Toledo (1986-1989, I: 68).

de Pampay sería un pequeño asiento nuevo con 50 personas de confesión, que se formó después de la época de Toledo.

Sin embargo, el fenómeno del aumento de anexos no solo pertenece a la región de Huamanga. Por ejemplo, en 1639 en la Audiencia de Charcas, 130 reducciones estaban rodeadas de 470 anexos y en Huarochirí 17 reducciones aumentaron a 49 en el siglo XVIII[59]. Era una estrategia realista de las autoridades españolas aceptar los nuevos anexos con el objetivo de detener y evitar así la huida de los indígenas de las reducciones y su consiguiente despoblación. El cronista Felipe Guaman Poma sugirió que se aceptara a estos nuevos pueblos y los designaran como anexos de las reducciones originales, práctica que fue adoptada por muchos oficiales coloniales[60].

La visita de Verdugo muestra la existencia de forasteros en algunos asentamientos. En el corregimiento de Sángaro, en 18 de los 82 asentamientos encontrados habitaban los forasteros y en ocho vivían solo ellos: entre los anexos de Huanta, Espíritu Santo tiene 60 forasteros de confesión; el vallecillo de Huayhuas, 40; Mioypatay Pata Sucru, 60; el asiento de las minas de Huayllay y Chaca, 300; Çeque, 20; Marcaracay y el vallecillo de Aranguay, 60; como anexo de Huamanguilla, las haciendas de Huayhuas y Paracay, 150; como anexo de Tambo, un ingenio de Diego de Rojas, 60[61].

Según el estudio de Wightman, se observan casos en que algunos pueblos abandonados de Cuzco después de la reducción toledana, fueron repoblados únicamente por los forasteros y adquirieron su propio nombre, sin tener el estatus de la comunidad[62]. Quizá en Sángaro también sucediera algo similar, es decir, los anexos de forasteros surgieron —quizá algunos de ellos ocupando los pueblos despoblados— después de la reducción toledana, ya que ninguno de estos anexos están registrados en los documentos concernientes a la reducción en la década de 1580.

Entonces, ¿de dónde provienen estos forasteros? Según el estudio de Abercrombie, en Culta, Bolivia, casi inmediatamente después de la fundación de las reducciones, los indios empezaron a regresar a sus caseríos rurales dispersos, teniendo capillas allí, y en el siglo XVII y XVIII «un número incesante y creciente de esos caseríos

---

[59] Mumford (2012: 161); Spalding (1984: 226).

[60] Mumford (2012: 155-156); Guaman Poma de Ayala (1980[1615], II: 546-547).

[61] Visita de Verdugo, 1624-1625, AGI, Lima 308, ff. 1v-6r.

[62] Wightman (1990: 53).

obtuvo la categoría de «anexo»»[63]. En el caso de Sángaro, también algunos anexos de forasteros podrían ser tales caseríos repoblados, por los que habían huido de pueblos nuevos. Sin embargo, puede ser que se incluyeran forasteros que llegaron de zonas más lejanas. El obispo Verdugo comenta:

> [Los indios] que están en estos guaycos i punas dentro de los terminos de una doctrina no son de los naturales della ni de la convezina tampoco, sino de otros corregimientos y mucho de otro obispado que huyendo de lo mismo se acomodaron alli, y ansi esta todo este obispado que los curas administran a los que no son sus feligreses y como digo aun son de otros obispados[64].

Como hemos visto, el corregimiento de Sángaro fue una zona donde se concentraban empresas agrícolas, ganaderas, mineras o artesanales debido a su vecindad con los mercados urbanos de Huamanga y Huancavelica. Igualmente es probable que el crecimiento de haciendas o estancias de la zona, atrajera a no pocos migrantes indígenas de distintos orígenes en busca de trabajo.

Por otro lado, como el caso de Culta, algunos anexos huamanguinos, incluso los de los forasteros, tenían su propia capilla. Abercrombie indica que en Culta «los forasteros recién llegados también se ligaban a la vida cíclica anual de la reducción fundando capillas dedicadas a santos en sus propios caseríos o viviendas»[65]. Un caso de Cuzco estudiado por Whigtman, nos muestra la importancia que se le otorgaba establecerla en los pueblos de forasteros. En la década de 1640 algunos indios de Pampamarca, de Aymaraes, al haberse quedado sin tierras a causa de la composición de tierras, se mudaron a su anexo llamado Colca, y fundaron allí su propia iglesia como símbolo de la independencia de Pampamarca. Cuando la iglesia fue destruida en la década de 1660, construyeron una nueva, para no volver a su pueblo de origen[66]. Quizá las capillas encontradas en los asentamientos de forasteros en Sángaro también funcionaron como símbolos de sus identidades y servían para que los anexos fueran considerados legítimos, dentro de la doctrina a la que pertenecían. Aunque la proliferación de anexos no fue lo que esperaban Toledo y sus sucesores, lo que sí se puede afirmar es que la sociedad indígena adaptó y conservó a su manera, la estructura y la forma de la reducción para sus propios fines.

---

[63] Abercrombie (2006: 358).

[64] Relación de Verdugo, 1625, AGI, Lima 308, f. 1v.

[65] Abercrombie (2006: 357).

[66] Wightman (1990: 62).

Cambios en el interior de reducciones: el caso de San Pedro de Espite

Como hemos visto en el corregimiento de Sángaro, aparecieron algunos anexos de reducción enteramente constituidos por forasteros. Sin embargo, por lo menos en el obispado de Huamanga del siglo XVII, estos son los casos especiales de Sángaro y la mayoría de los forasteros se asentaban en alguna reducción o anexo donde habitaban los originarios. Seguidamente, veamos este caso con el fin de observar el grado de integración de forasteros en una reducción, para lo cual utilizaremos un padrón realizado en ocasión de una revisita en la década de 1680.

Se trata de la revisita llevada a cabo entre julio de 1683 y marzo de 1684, en el pueblo de San Pedro de Espite, el de Vilcancho y el ayllo de Cocas, en el corregimiento de Vilcas, por la orden del virrey don Melchor de Navarra y Rocaful, duque de la Palata. Este había recibido de los procuradores del mineraje de Huancavelica una petición para la realización de la revisita porque la zona, por haber sufrido la gran disminución de mitayos, era necesario hacer un padrón incluyendo forasteros y yanaconas para reclutarlos a la mita minera[67]. Como se sabe, estos sectores indígenas disfrutaban de una situación legal especial, es decir, se trataba de la exención de labor de mita y una o toda la parte del tributo. Sin embargo, justamente fue en aquella época cuando el virrey «se decidió a extender la numeración a todas las provincias del Reino, hasta Quito, abandonando la idea de hacerlo tan solo en las 14 Provincias que confinaban con las obligadas a la mita y más cercanas a Potosí» y hacer el empadronamiento de todos los indios capaces de entrar en la mita[68]. En esta revisita, además de estos pueblos, se hicieron objeto de numeración y empadronamiento, dos parajes llamados Uracancha y Viscapalca, anexos de la doctrina de Totos y Paras, en los que no pocos yanaconas y forasteros residían con su familia, sirviendo a sus amos españoles como trajineros.

En la revisita de 1683 se refiere a dos revisitas anteriores a la zona; la primera fue realizada en 1629 por el capitán Felipe de Abreu, corregidor de Vilcas en los pueblos de Espite y Vilcancho, aunque solo se encontraron un cacique, siete tributarios y 18 muchachos; la segunda fue llevada a cabo en los mismos pueblos en 1644, por don Pedro de Castilla y Manrique, también corregidor del distrito, registrado solo un tributario y un cacique, ya que habían muerto 23 tributarios después de la última revisita. Hacia la década de 1580, el corregimiento de Vilcas se enfrentaba con una

[67] Revisita de los chocorbos de 1683, en Huertas Vallejo et al. (1976).

[68] Revisita de los chocorbos de 1683, en Huertas Vallejo et al. (1976: 156); Vargas Ugarte et al. (1981-1984, III: 361).

gran caída demográfica. El padre Baltasar de Soria, informante de la relación de dicho distrito, explica la razón de ello de la siguiente manera:

> Fueron los indios desta provincia en gran cantidad más de lo que agora son y la causa de haber venido en disminución dicen los naturales della ser el excesivo trabajo que tienen en acudir a las minas de azogue y plata y ingenios de azúcar a que acuden los dichos indios; y demás desto, lo causa el servicio personal que van a hacer a la ciudad de Guamanga y a las estancias de ganados y otros servicios en que se ocupan, que por ser fuera de sus tierras y haber mudanzas de temples a las partes donde van a hacer los dichos servicios, es cobrar muchas enfermedades, de las cuales la mayor parte dellos han muerto[69].

No se puede negar que en la época colonial, el descenso demográfico se extendía por igual a otras partes del Perú. Sin embargo, los números de tributarios presentados por dichas dos revisitas precedentes parecen exagerados, porque los suplicantes mismos de la revisita de 1683 se quejaron de que «según tenemos noticias [la provincia de Vilcas] es de las más opulentas de indios naturales y la rebaja a nacido del dolo y fraude con que han procedido en las revisitas dando por muertos y ausentes los indios que viven»[70]. Como prueba de ello, en la revisita de 1683, el número de tributarios aumentó considerablemente, descubriéndose en Espite, 79 tributarios (48 originarios y 31 forasteros) y en Vilcancho incluyendo el ayllu de Cocas, 33 (32 originarios y un forastero) (Cuadro 5).

Asentamiento	Originario		No originario		Población total
	Tributario	Total	Tributario	Total	
Espite	48	303	31	110	413
Vilcancho	32	227	1	9	236
Uracancha	0	0	36	147	147
Viscapalca	0	0	19	69	69

Cuadro 5. Población de Espite y sus anexos en 1683. Fuente: Revisita de los chocorbos de 1683, en Huertas Vallejo et al. (1976).

San Pedro de Espite fue la «cabeza del repartimiento de los indios Chocorbos reducidos en esta dicha provincia de Vilcas»[71], y este pueblo, con el de Vilcancho y el ayllo de Cocas fueron anexos de la doctrina de Totos y Paras. Los tres pueblos

[69] Descripción de Vilcas, 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 205).

[70] Revisita de los chocorbos de 1683, en Huertas Vallejo et al. (1976: 1).

[71] Revisita de los chocorbos de 1683, en Huertas Vallejo et al. (1976: 15-16).

aún existen hasta el día de hoy, en el margen derecho del río Pampas, en la provincia actual de Víctor Fajardo.

Según la relación hecha en 1586, la doctrina de Totos consistía en cuatro pueblos: Totos, su cabecera, Parás, San Pedro de Ispitamba o Aspitibamba y Santiago de Cocas[72]. Posteriormente, al momento de la visita del obispo Verdugo, los pueblos sumaban cinco: Totos, igualmente cabecera, Parás, Cocas, Aspiti y Vilcancho. Seguramente, San Pedro de Ispitamba o Aspitibamba, Aspiti y San Pedro de Espite (en adelante Espite) pertenecían a un mismo pueblo, ya que la diferencia entre «Aspiti» o «Espite» se debería simplemente a la cuestión ortográfica. El término quechua «aspiti» significa caracoles, y en el siglo XVI el pueblo se llamaba Aspitibamba, porque junto al pueblo había un llano del mismo nombre donde se hallaban muchos caracoles[73]. Probablemente Espite y Cocas fueran reducciones fundadas en el tiempo de Toledo, y en cuanto al pueblo de Vilcancho, no hay referencia en la relación de 1586, por lo que sería fundado entre este año y 1629, cuando se realizó dicha revisita. Al parecer su nombre procedió de un grupo étnico llamado «Bilcancho», que según Guaman Poma, habitaba en dicha zona desde la época prehispánica. Por otra parte, al momento de la visita de Verdugo, Vilcancho y Coca, eran anexos independientes con una distancia de una legua entre sí, pero en la revisita de 1683, Coca quedó registrado como uno de dos ayllus pertenecientes a Vilcancho. Se le llamó «ayllo o pueblo de Coca», mientras que al otro, solo «ayllo cassa». Probablemente, a Coca se le llamó así debido a que siendo al principio un pueblo-anexo, por alguna razón desconocida, llegara a juntarse con Vilcancho como su anexo[74].

En el pueblo de Espite fueron empadronados los siguientes forasteros: 26 tributarios, cinco reservados, 26 mujeres y 53 niños y niñas, que son en total 110 personas de cero a 60 años, con lo que el pueblo contaba con un 27% (110/413) de forasteros. El padrón de forasteros nos proporciona básicamente los siguientes datos: nombre de tributario o reservado, su edad, lugar de nacimiento, pueblo de origen (identidad de forastero), estado civil, período de residencia en Espite, nombre y edad de sus mujeres, hijos e hijas. Además, como la revisita reflejaba la política de La Palata, exigiendo a los forasteros que fueran residentes permanentes de algún pueblo, también se registró si pagaba el tributo en su pueblo de origen y

[72] Descripción de Vilcas, 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 205-219).

[73] Descripción de Vilcas, 1586, en Jiménez de la Espada (1965, I: 207).

[74] Ayala Gutiérrez, quien estudió los chocorbos de los pueblos de Espite, Vilcanchos y Cocas de los siglos XVI y XVII, piensa que Espite y Cocas fueron fundados en el gobierno de Toledo, y luego fue creado Vilcancho, como un proceso de reacomodo. Ver Ayala Gutiérrez (2006: 29).

si quería quedarse en Espite o volver a su pueblo para confirmar así a dónde iban a cumplir con las obligaciones de tributo y mita al igual que los originarios. Si un forastero decidía permanecer en Espite, el cacique del pueblo tenía que darle casa y chacra para su sustento. Por el contrario, si quería regresar a su pueblo de origen,

> […] se le notificó que dentro de seis meses de la fecha trajese testimonio auténtico de quedar sentado y numerado en el dicho su pueblo con apercibimiento que pasado el término, y no lo haciendo queda por tributario de este dicho pueblo sujeto a las cargas de los naturales de él […][75].

Según el padrón, se encontraron 31 forasteros-tributarios y reservados y 15 de ellos declararon que querían quedarse en Espite y 16 dijeron que volverían a sus pueblos. Para un forastero, ¿cuáles serían los motivos que influirían para tomar la decisión sobre la permanencia o la salida del pueblo? ¿Habría alguna relación entre el período de residencia y la fuerza del lazo con su pueblo de origen o, por el contrario, con su residencia actual? Respondiendo a estas preguntas intentamos acercarnos a una imagen real sobre la integración de los forasteros al pueblo (Cuadro 6). Entre los forasteros se encuentran no solamente migrantes recién llegados, sino también sus hijos, incluyendo los nacidos en Espite. Por lo tanto se dividen estos 31 forasteros según el momento de la llegada a Espite para observar si, además del período de la residencia, influyó su identidad como forasteros en el grado de integración. Las siguientes tres categorías los agrupan según sean: 1) hijos de forasteros que nacieron en Espite; 2) los que llegaron al pueblo, a la edad menor de 18 años, posiblemente acompañados de sus padres forasteros; y 3) los que vinieron cuando ya eran adultos, a la edad mayor de 18 años inclusive[76].

[75] Revisita de los chocorbos de 1683, en Huertas Vallejo et al. (1976: 63).

[76] Para el análisis se consideró la edad para ser tributarios, que debe ser de mayor de 18 años.

Cuándo llegó	Quiere quedarse en Espite						Quiere volver a su pueblo de origen					
	Nº	Edad	Período de residencia	Paga el tributo a su pueblo de origen	Procedencia	Total	Nº	Edad	Período de residencia	Paga el tributo a su pueblo de origen	Procedencia	Total
Nació en Espite	1	27	27	s.d.	Arequipa	2	16	23	23	s.d.	Lucanas	3
	2	27	27	sí	Aymaraes		17	20	20	s.d.	Parinacochas	
							18	18	18	no	Parinacochas	
Cuando era menor de 18 años	3	36	30	no	Abancay	7	19	28	24	sí	Castrovirreyna	4
	4	35	20	sí	Angaraes		20	27	24	no	Castrovirreyna	
	5	28	s.d.	s.d.	Aymaraes		21	26	24	no	Castrovirreyna	
	6	45	30	sí	Aymaraes		22	40	s.d.	s.d.	Parinacochas	
	7	25	20	sí	Aymaraes							
	8	50	40	s.d.	Aymaraes							
	9	23	20	no	Huamanga							
Cuando era mayor de 18 años	10	55	20	s.d.	Aymaraes	5	23	40	4	sí	Castrovirreyna	9
	11	25	1	no	Huamanga		24	24	6	no	Cuzco	
	12	38	13	s.d.	Huamanga		25	35	3	s.d.	Huancavelica	
	13	34	12	no	Huancavelica		26	44	8	sí	Lucanas	
	14	60	30	no	Lucanas		27	45	24	sí	Lucanas	
							28	35	12	s.d.	Lucanas	
							29	42	7	s.d.	Lucanas	
							30	30	7	sí	Lucanas	
							31	50	24	sí	Lucanas	
s.d.	15	30	Mucho tiempo	s.d.	Aymaraes	1						0
	Total					15	Total					16

Cuadro 6. Análisis del padrón de forasteros hecho en 1683. Nota: Se ha modificado el orden original y los números de la columna «Nº» fueron puestos por conveniencia de la autora. Fuente: Revisita de los chocorbos de 1683, en Huertas Vallejo et al. (1976: 61-71).

La mayoría de los forasteros, es decir, 23 (74%) residía allí desde hacía más de diez años. De todos los forasteros de Espite, solo cinco eran solteros y el resto estaba casado y la mayoría en parejas, y salvo cuatro, tenían de uno a seis hijos o hijas. Sus lugares de procedencia eran muy variados, aunque la mayoría llegó de zonas relativamente cercanas, como de otros corregimientos del obispado de Huamanga —Lucanas, Parinacochas, Castrovirreyna, Huancavelica, Angaraes y Huamanga— o de zonas más próximas a él, como Abancay o Aymaraes, más unos pocos forasteros que procedieron de más lejos, como la ciudad de Cuzco o Condesuyo de Arequipa (Figura 3). Curiosamente, todos los de Aymaraes (siete forasteros) y la ciudad de Huamanga (tres) decidieron permanecer en Espite, y al contrario, casi todos los de Parinacochas (tres), Lucanas (siete) y Castrovirreyna (cuatro) declararon volver a sus pueblos. Se observa así una tendencia de que los que procedieron de las mismas provincias tomaron las mismas decisiones. Igualmente, es posible que entre los forasteros existieran grupos o divisiones, según sus procedencias.

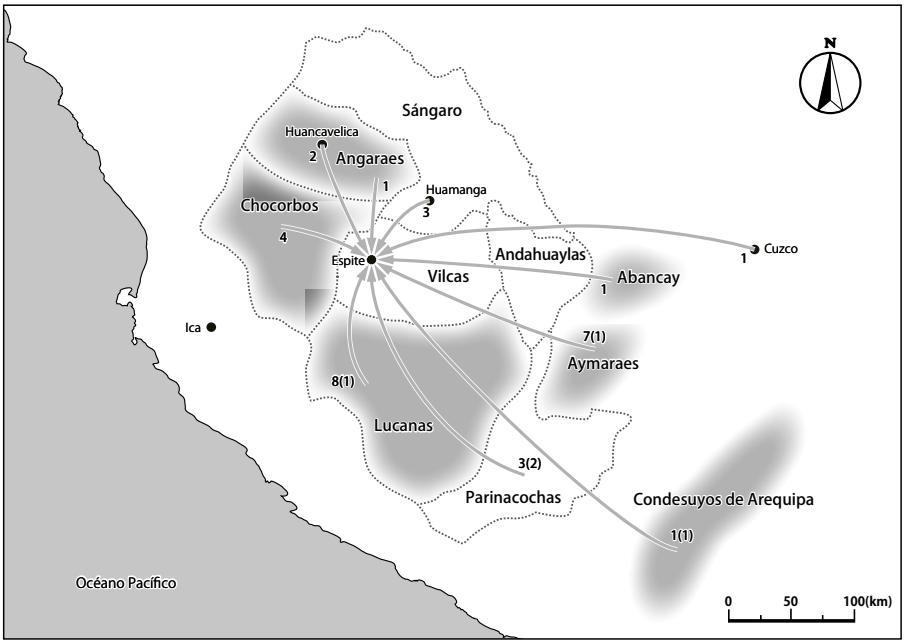

Figura 3. Procedencia de los forasteros en Espite. Nota: Los números de forasteros nacidos en Espite están entre paréntesis. Fuente: Revisita de los chocorbos de 1683, en Huertas Vallejo et al. (1976).

1) Entre cinco forasteros nacidos en Espite, dos decidieron quedarse. Uno de ellos, Juan Ramos Paniura de 27 años (no. 2) explicó la razón diciendo que «quería quedar en este dicho pueblo por haber nacido en el»[77], aunque pagaba el tributo y servía de mita en su pueblo de origen. El otro, Pedro Guamaní (no. 1), procedente de la provincia de Condesuyos de Arequipa, estaba casado con una forastera de Lucanas y pagaba el tributo al cacique del pueblo de ella. Es decir, probablemente ya habría cortado el lazo con su propio pueblo. Y los otros tres forasteros desearon regresar al pueblo de origen, para acompañar a sus padres que también residían en el pueblo. Por ejemplo, los hermanos Esteban (no. 17) y Juan Guamaní (no. 18) son hijos de Cristóbal Guamaní (no. 22). Su padre, también era un hijo de un forastero, procedente del pueblo de Sayla de Parinacochas, que había llegado a Espite cuando era niño. Aunque no se sabe si pagaba el tributo a su pueblo de origen, querían volver juntos a su pueblo.

2) De los 11 que llegaron a Espite cuando eran menores de 18 años, siete (64%) querían quedarse y cuatro prefirieron irse. Se podría pensar que sería algo natural permanecer en el pueblo donde vivían por más de 20 años[78]. Tres de los primeros mostraron recibos del tributo de que habían pagado a sus caciques de naturaleza, lo que prueba que el mantener vínculos con sus pueblos de origen no necesariamente llegaba a ser el motivo para salir de Espite. De los cuatro que decidieron volver a sus pueblos, tres eran del mismo pueblo de Santiago de Castrovirreyna llegando a Espite 24 años atrás, y dos de ellos eran hermanos solteros. No se sabe la razón de su decisión, pero es muy probable que los tres planearan juntos el retorno a su pueblo.

3) Finalmente veamos el caso de los que llegaron a Espite cuando ya eran adultos. De las 14 personas, cinco querían quedarse y nueve declararon querer volver a sus pueblos. Del primer grupo no se encuentran los que mantenían relaciones con sus pueblos, y en el segundo grupo, cinco mostraron recibos del tributo o contestaron que sí lo pagaban a sus caciques[79]. Además, aquel grupo permaneció más tiempo que este: el tiempo medio de residencia del primer grupo es de 15 años, mientras que el segundo, 11 años. Es decir, a diferencia del segundo caso expuesto arriba, el hecho de que mantenían lazos con el pueblo de origen, junto con el tiempo relativamente corto de su residencia, podrían haber influido en sus decisiones de dejar Espite.

---

[77] Revisita de los chocorbos de 1683, en Huertas Vallejo et al. (1976: 62).

[78] El tiempo de residencia varía entre 20 y 40 años.

[79] Entre estos 14 forasteros, cinco no dejaron ningún comentario sobre su relación con sus pueblos.

Al igual que otros pueblos del siglo XVII, Espite funcionaba como un lugar tanto centrípeto como centrífugo. Mientras recibía la llegada de migrantes, también expulsaba migrantes hacia otras zonas. Según la declaración de don Lorenzo Ninas, cacique del pueblo, al momento de la revisita había 11 tributarios que estaban ausentes de Espite, de 18 a 40 años de edad[80]. El cacique sabía dónde se encontraban todos ellos, pero en algunos casos desconocía la razón de su ausencia. La mayoría de ellos estaba dentro del obispado de Huamanga: Vilcas (3), Castrovirreyna (3), Huancavelica (2), la ciudad de Huamanga (1). Solo dos hermanos jóvenes fueron a Ica por alguna razón desconocida. El tiempo de ausencia varía mucho; algunos se ausentaban solo ocho días, otros dos meses, dos años o hasta más de diez años. Si confiamos en la declaración de don Lorenzo, seis ausentes ya estarían establecidos en sus nuevos asentamientos, ya que dos de ellos se ausentaron 12 años y otros, desde su niñez, y además todos estos salvo uno no pagaban el tributo a don Lorenzo. Un caso interesante nos explica cómo un ausente dejó de pagar el tributo a su pueblo de origen. Domingo Lloclla, de 30 años de edad, se fue a la ciudad de Huamanga con su padre cuando era niño. El padre pagaba el tributo a don Lorenzo desde Huamanga, pero quizá ya se había muerto[81]. Domingo formó su familia allí y ya no le pagaba el tributo. Sin embargo, existiría la posibilidad de que aún se mantuvieran ciertos lazos culturales, sociales o religiosos entre ellos. Otro ausente, Lorenzo Hasto Guaman de 33 años, se fue al pueblo de Huerco de Castrovirreyna hacía 12 años y tuvo su familia allí, pero aún pagaba el tributo a don Lorenzo. Según la declaración del curaca, entre los 11 ausentes, este es el único que le seguía pagando el tributo, los siete no se lo pagaban al menos en aquel entonces y los tres no se sabe si se lo pagaban o no. Wightman señala que, en el caso del obispado de Cuzco, los curacas tuvieron éxito en perseguir a los ausentes de su pueblo y cobrarles el tributo, debido a que estaban ubicados en zonas rurales, no estaban sujetos a la mita minera y se desplazaban dentro de un ámbito reducido[82]. Pero el caso de Espite no es así. Aunque la mita minera afectó a la zona, y pese a que los ausentes se encontraban en las zonas relativamente cercanas donde el curaca podía detectarlos, este no llegaba a cobrarles el tributo.

[80] Revisita de los chocorbos de 1683, en Huertas Vallejo et al. (1976: 31-33).

[81] En la memoria de difuntos entre 1646 y 1683, incluida en este padrón se encuentra un nombre Francisco Lloclla.

[82] Wightman (1990: 131-132).

Conclusiones

Es cierto que poco después del establecimiento de las reducciones toledanas se encuentran testimonios sobre la huida de los indígenas y la desaparición de los pueblos recién fundados, y ya entrando en el siglo XVII, abundan discursos negativos en torno a las reducciones. Incluso se registran debates y propuestas para realizar reformas, como los pertenecientes al príncipe de Esquilache y al obispo Verdugo.

Sin embargo, el análisis de los documentos existentes nos proporciona una perspectiva diferente de la que tenían estas autoridades españolas. Aunque, como afirman ellos, algunas reducciones experimentaron cierta despoblación o completa desaparición, se verificó que también seguían existiendo muchas reducciones aún durante el siglo XVII. Asimismo, en algunas zonas del obispado de Huamanga no solamente aumentó considerablemente el número de anexos, sino también aparecieron nuevos tipos de anexos surgidos al lado de los centros productivos, como haciendas o estancias. El aumento y la dispersión de anexos, que fueron considerados como un fracaso de la política de la reducción por algunas autoridades españolas, desde otro punto de vista, implicarían la reproducción y la difusión de su estructura y estilo de las reducciones. Como prueba de ello, la aparición de los nuevos anexos estaban ligados a la fundación de sus propias capillas. Algunos «anexos de forasteros» también levantaban sus propias capillas, las cuales serían indispensables para que los nuevos pueblos-anexos fueran admitidos como legítimos dentro de la sociedad colonial. De esta manera, los indígenas llegaron a adaptar o más bien aprovecharon voluntariamente el molde de las reducciones, como se demuestra claramente en los estudios de Abercrombie y Penry sobre la audiencia de Charcas[83].

Por otro lado, también se observan alteraciones y cambios al interior de las reducciones. En la década de 1680, en el pueblo de San Pedro de Espite habitaban no pocos forasteros de procedencias variadas. La mayoría de ellos procedían de lugares relativamente cercanos y residían allí por más de diez años, y muchos llegaron cuando ya eran menores, o nacieron en el pueblo, como hijos de forasteros. Al momento de la revisita de 1683, la mayoría de estos forasteros decidieron permanecer en el pueblo, con algunas excepciones, mientras que, razonablemente, los residentes relativamente nuevos que mantenían algún lazo con su pueblo de origen, tendían a decidir por el retorno a su pueblo. Además, sus decisiones muestran la posibilidad de que existiera algún lazo o unión entre los de las mismas

[83] Abercrombie (2006); Penry (1996).

procedencias. El pueblo no solamente recibía a los inmigrantes, sino que también sus miembros salían de él hacia distintos lugares. Inclusive, había varios que se ausentaban del pueblo sin pagar tributo por un largo tiempo. Espite nos presenta una imagen de una reducción que, un siglo después de la reducción toledana, aún pervivía adaptándose a su movimiento interno.

A pesar de que la política de la reducción ha sido evaluada como un fracaso en la historiografía andina, nuestro estudio sobre el caso de Huamanga muestra que el esquema de la reducción sobrevivía con algunos cambios, tanto internos como externos, apropiándose o ajustándose de manera flexible a las nuevas circunstancias sociales y económicas.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A.
2006 *Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina.* Josep M. Barnadas (tr.). La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos / Instituto Francés de Estudios Andinos / Cooperación ASDI-SAREC.

Armas Medina, Fernando de
1953 *Cristianización del Perú (1532-1600).* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Ayala Gutiérrez, Yoni
2006 De los chocorbos de Vilcashuamán a pueblos de Espite, Vilcancho y Cocas, siglos XVI y XVII. Informe de práctica preprofesional en historia. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Cook, Noble David
1989 Patrones de migración indígena en el virreinato del Perú: mitayos, mingas y forasteros. *Histórica* 8(2): 125-152.

Cook, Noble David, Alejandro Málaga Medina y Thérèse Bouysse-Cassagne (eds.)
1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Duviols, Pierre
1977 *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. Albor Maruenda (tr.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gade, Daniel W. y Mario Escobar
1982 Villege Settlement and the Colonial Legacy in Southern Peru. *Geographical Review* 72(4): 430-449.

Galdo Gutiérrez, Virgilio
1992 *Ayacucho: conflictos y pobreza. Historia regional (siglos XVI-XIX).* Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Glave, Luis Miguel
1998 *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Banco Central de Reserva del Perú.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980[1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno.* 3 vols. John V. Murra y Rolena Adorno (eds.). México: Siglo Veintiuno.

Hampe Martínez, Teodoro
1979 Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561. *Historia y Cultura* 12: 75-117.

Huertas Vallejo, Lorenzo
1981 Poblaciones indígenas en Huamanga colonial. En Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (eds.), *Etnohistoria y antropología andina*, pp. 131-144. Lima: Museo Nacional de Historia.
1998 Conformación del espacio social en Huamanga, siglo XV y XVI. En Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii (eds.), *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, pp. 7-28. Osaka: National Museum of Ethnology.
2002 El proceso de concentración social en el espacio andino, siglos XVI, XVII y XVIII. En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: homenaje a Franklin Pease G. Y.*, vol. 2, pp. 805-816. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú.

Huertas Vallejo, Lorenzo, Juan Granada Oré y Enrique González Carré
1976 *La revisita de los chocorbos de 1683.* Ayacucho: Departamento de Ciencias Histórico Sociales, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Jiménez de la Espada, Marcos (ed.)
1965 *Relaciones geográficas de Indias: Perú* (Biblioteca de Autores Españoles 183-185). 3 vols. Madrid: Atlas.

Levillier, Roberto (ed.)
1921-1926 *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI*. 14 vols. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra / Imprenta de Juan Pueyo.

Málaga Medina, Alejandro
1974 Las reducciones en el Perú (1532-1600). *Historia y Cultura* 8: 141-172.

Mumford, Jeremy Ravi
2012 *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes.* Durham: Duke University Press.

Murra, John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Penry, S. Elizabeth
1996 Transformations in Indigenous Authority and Identity in Resettlement Towns of Colonial Charcas (Alto Perú). Tesis doctoral. University of Miami.

Relaciones
1867-1872 *Relaciones de los vireyes y Audiencias que han gobernado el Perú*. 3 vols. Lima: J. E. del Campo. Madrid: M. Rivadeneyra.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1992 *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Salas Olivari, Miriam
1998 *Estructura colonial del poder español en el Perú: Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII*. 3 vols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
2002 Advenedizos y traspuestos: los mitmaqkuna o mitimaes de Vilcashuamán en su tránsito de los tiempos del Inka al de los «señores de los mares». *Boletín de Arqueología PUCP* 6: 57-78.

Scott, Heidi V.
2004 A Mirage of Colonial Consensus: Resettlement Schemes in Early Spanish Peru. *Environment and Planning D: Society and Space* 22(6): 885-899.

Spalding, Karen
1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

Stern, Steve J.
1993 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.

Toledo, Francisco de
1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. 2 vols. Guillermo Lohmann Villena y María Justina Sarabia Viejo (eds.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Urrutia Cerruti, Jaime
1985 *Huamanga: región e historia, 1536-1770.* Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Vargas Ugarte, Rubén
1953-1962 *Historia de la Iglesia en el Perú.* 5 vols. Lima: Imprenta Santa María. Burgos: Imprenta de Aldecoa.

Vargas Ugarte, Rubén, Margarita Guerra, Luis Ponce y Luis Eduardo Wuffarden
1981-1984 *Historia general del Perú*. 12 vols. Lima: Carlos Milla Batres.

Vázquez de Espinosa, Antonio
1948 *Compendio y descripción de las Indias occidentales* (Smithsonian Miscellaneous Collections 108). Washington: Smithsonian Institution.

Wernke, Steven A.
2007 Analogy or Erasure?: Dialectics of Religious Transformation in the Early *Doctrinas* of the Colca Valley, Peru. *International Journal of Historical Archaeology* 11(2): 152-182.

Wightman, Ann M.
1990 *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1520-1720*. Durham: Duke University Press.

Yaranga Valderrama, Abdón
1995 Las «reducciones», uno de los instrumentos del etnocidio. *Revista Complutense de Historia de América* 21: 241-262.

Zuidema, R. Tom
1966 Algunos problemas etnohistóricos del departamento de Ayacucho. *Wamani* 1: 68-75.

Sierra sur

La producción y desestabilización del dominio colonial en el proceso reduccional en el Valle del Colca, Perú

Steven A. Wernke

El estudio de las reducciones toledanas nos desafía cada vez más a mantener una visión evidentemente contradictoria de la producción de la sociedad y el poder colonial: de procesos y técnicas de dominio sin la consolidación de dominación estable y aún más, de la desestabilización del poder por los mismos medios concebidos para estabilizarlo. En este sentido, hemos llegado a un momento clave en la comprensión de la transformación de la sociedad colonial andina a través del estudio de las reducciones. En términos generales se puede decir, desde el punto de vista emergente (como será evidente en las contribuciones de este volumen), que anteriormente se dio un exceso de crédito a los reclamados fines de las reformas toledanas, y muy poco crédito a sus medios y métodos en la producción del dominio colonial. Es decir, se habían aceptado en su mayoría como hechos las metas de la reducción tales como fueron declaradas por Toledo: la destrucción de prácticas indígenas y su reemplazo con *civitas* (una asociación cívica de humanos) y cristianismo. La reducción fue vista como un proyecto categóricamente incongruente con lo andino[1], y por extensión, las opciones disponibles a las comunidades andinas fueron concebidas como conformidad o resistencia[2]. Los estudios recientes, en base a datos documentales y/o arqueológicos, presentan diversas evidencias de las dimensiones etnográficas del programa[3] y de las sutiles

[1] En particular, de la «desestructuración» de relaciones de complementariedad ecológica y las formaciones sociales asociadas. Ver Gutiérrez (1993); Málaga Medina (1974); Murra (1972); Saignes (1991); Spalding (1984); Stern (1982); Wachtel (1977).

[2] Para una discusión extendida, ver Saito (2012).

[3] No solamente imposiciones; ver Cummins (2002); Durston (1999); Mumford (2012); Zuloaga Rada (2012).

negociaciones entre las comunidades locales y los órganos del Estado y la Iglesia en el proceso reduccional[4]. Más que el truncamiento violento de tradiciones y prácticas indígenas, se está abriendo un nuevo panorama relacionado con el surgimiento de comunidades y paisajes híbridos.

Si bien a consecuencia de estas investigaciones el tono de la discusión ha oscilado hacia una visión de acomodación y transformación mutua, se corre cierto riesgo de perder de vista los impactos irreduciblemente tangibles en las comunidades y paisajes locales, tanto por la misma construcción de las reducciones como por los nuevos ritmos y hábitos de convivencia, trabajo, y ritual generados. Este sería el riesgo de mantener la premisa de que la producción y la desestabilización del dominio son procesos mutuamente exclusivos, o que solo pueden ser relacionados en un juego de suma cero. La premisa central del presente trabajo sostiene que se puede realizar un seguimiento de la producción *simultánea* de dominio y desestabilización de la dominación a través de los aspectos tangibles de la vida cotidiana.

Esta premisa se basa en un acercamiento al poder como una relación continuamente producida y reproducida en las relaciones de la práctica cotidiana. Los arquitectos de la reducción, por lo menos en parte, también entendían el poder de esta forma. Los inmensos esfuerzos dedicados a la reconstrucción de la sociedad andina al ras de la tierra a través de la reducción, se basaron en parte en tal entendimiento. La gran preocupación de *construir* (en el sentido literal) el orden colonial según estos nuevos espacios arquitectónicos fue producto de una teoría determinista del medio ambiente construido: la construcción de espacios urbanos «ordenados» (por criterios obviamente etnocéntricos) *generaría civitas*, y por extensión, *policía*, en el orden social colonial[5]. Adicionalmente también se basaron en la necesidad del Estado de simplificar y homogenizar los contextos locales para hacerlos legibles, inteligibles y manejables desde el punto de vista administrativo[6].

Ambos impulsos llevaron a problemas correlativos (tanto para los colonizadores como para sus sujetos). Por un lado, la relación entre la subjetividad y los medios arquitectónicos no es sencillamente determinística: si bien el ambiente construido puede inculcar propensión a la interacción y a ciertas disposiciones de sociabilidad, también es un producto continuamente reinterpretado y reconstruido; su relación

---

[4] Quilter (2011); Van Buren (1993); VanValkenburgh (2012); Wernke (2003; 2007b; 2010; 2013).

[5] Cummins (2002); Gose (2003; 2008); Kagan y Marías (2000). En el contexto yucateco, ver Hanks (2010).

[6] Foucault (1977); Scott (1998).

con la práctica es recursiva[7]. Por otro lado, y de acuerdo a esta relación recursiva, los proyectos homogeneizadores del Estado solo pueden ser llevados a cabo, como observa Anna Tsing, por «la materialidad pegajosa de los encuentros prácticos»[8]. Es decir, las reducciones, como cualquier asentamiento, se encuentran incrustados en paisajes densamente cargados de prácticas y creencias asociativas[9]. Por eso, mientras que el proyecto de reducción pretendía (a nivel discursivo) producir nuevas comunidades y paisajes, en la práctica, su emplazamiento y sus significados se enredaban en esquemas y recursos heredados de sus contrapartes indígenas. Para las comunidades locales, hacer inteligibles los propósitos de la reducción requería de alguna traducción o resonancia con estas redes de citación asociativas. Desde el punto de vista del colonizador, la inteligibilidad y la legibilidad de la reducción surgía del costo de la transposición de formas y prácticas heterodoxas («defectivas»)[10]. De manera contraria, una bruta imposición de ideales y prácticas foráneas (a menos que fuera una posibilidad práctica) amenazaría la viabilidad de los arreglos sociales que sostenía la sociedad indígena. Desde el punto de vista de la comunidad local, la inteligibilidad surgía del costo de acoplar sus prácticas y creencias a un sistema político predicado a partir de una distinción absoluta entre «indio» y «español» (y sus derechos correspondientes), un sistema económico extractivo (fundamentalmente parasitario), y un sistema religioso exclusivista. Siguiendo

---

[7] Gieryn (2002). Aunque Gieryn basa su discusión en la teoría de práctica, aclara la distinción y tensión de medios arquitectónicos en la formación de la teoría. Por un lado, las observaciones de Bourdieu (1979) sobre la casa kabyle (escritas temprano en su carrera) se acercan a la casa como una materialización u objectificación de la historia: como el registro precipitado de sistemas de clasificación, oposiciones, y jerarquía (no todos conscientes para el actor). Para Bourdieu, las edificaciones son fuerzas externas que estructuran las prácticas sociales sin involucrar a agentes conocedores. Por su parte, Giddens (por ejemplo, 1984) privilegia la agencia humana en hacer (construir, remodelar, etcétera) edificios (y el ambiente construido en general), y su significado es el que cuenta en su poder de estructurar la práctica. Gieryns propone una síntesis de las dos perspectivas, enfatizando la «realidad doble» de las estructuras como estructuras que estructuran la agencia pero siempre sujetas a reestructuración por agentes. Aquí se comparte este punto de partida, aunque no se puede avanzar mucho sobre las herramientas conceptuales para especificar cómo acercarse a esta doble realidad. Basta decir que se comparte también la perspectiva de Gieryn sobre edificaciones como artefactos tecnológicos («maquinas habitables»). Nuestras investigaciones se dirigen a captar la complejidad del medio construido de una reducción a través de una prospección arquitectónica intensiva. Esta perspectiva de lo arquitectónico comparte mucho con la teoría geográfica reciente sobre paisaje; ver Pred (1984); Soja (1989).

[8] Tsing (2005: 1).

[9] Pauketat y Emerson (2008), donde desarrollan conceptos de paisajes, y prácticas sociales como «citaciones repetitivas» de precedentes culturales dentro de campos sociales más amplios. Estas ideas se elaboran en base al concepto de «red citacional», el cual se puede trazar en arqueología a Joyce (2004) y últimamente en el campo de teoría de género por Butler (1993).

[10] Wernke (2007a; 2013: 4-10) sobre este dilema de «analogía o erradicación».

estas implicancias, este dilema nos proporciona una pista de los modos concretos como la reducción podía producir a la vez la internalización y la perturbación del dominio colonial. Para ambas partes, la colonización de prácticas habría abierto nuevas ambigüedades y posibilidades de contestación. Disposiciones, categorías, y jerarquías antes dadas por presupuestas podían ser nuevamente abiertas a la reflexión por el trabajo cultural de contraste y comparación de prácticas y creencias en los encuentros coloniales tempranos. De esta manera formas y prácticas sociales antes hegemónicas y no sujetas a monitoreo (por ejemplo, la constitución y actividades de la unidad doméstica, la construcción de roles de género, bases fundamentales de legitimidad política) podían ser abiertas a la reflexión crítica[11].

Ahora bien, reiteramos que no se ha dado suficiente crédito a los medios y modos de las reformas toledanas para producir el dominio colonial. Como bien resalta Mumford[12], los arquitectos de la reducción llegaron a conocer las instituciones andinas análogas que se podía aprovechar para «lubricar» las «fricciones»[13] de la implementación de las reducciones, tanto como llegaron a reconocer algunos de sus riesgos (aunque claramente no todos) en la producción de heterodoxia. Pero el trabajo de recalcar las consecuencias no esperadas apenas ha empezado. ¿Cómo nos aproximamos a estas consecuencias y los referidos «impactos irreduciblemente tangibles»? Investigaciones sobre el proceso de fundación de reducciones han mostrado negociaciones locales efectuadas en las comunidades indígenas y sus implicancias, su viabilidad y organización demográfica, política y económica[14]. Sin embargo, la investigación detallada del emplazamiento, construcción, y ocupación de reducciones específicas —las dimensiones más nítidas de los aspectos tangibles de la vida social en una reducción— aún está en sus primeras etapas. Es en parte por estas consideraciones y este vacío de conocimiento que se ha diseñado un proyecto interdisciplinario enfocado en una reducción bien conservada y documentada en el Valle del Colca: la reducción original de Santa Cruz de Tute, ubicada en la puna de la sierra suroccidental del Perú (provincia de Caylloma, departamento de Arequipa). En este capítulo, primero se resume la trayectoria histórica hacia la reducción toledana para luego contextualizar un análisis arqueológico y etnohistórico más nítido del proceso reduccional. De esta manera se espera abrir una exploración a microescala de la coproducción del dominio y la desestabilización del poder en las reducciones.

---

[11] Por ejemplo, Comaroff (1985).

[12] Mumford (2012).

[13] Sensu Tsing (2005).

[14] Mumford (2012); Quilter (2011); VanValkenburgh (2012); Wernke (2003; 2007b; 2013); Zuloaga Rada (2012).

Procesos y eventos centrípetos anteriores a la reducción toledana

Aunque la escala y brusquedad de la reducción fueron de carácter único, es importante contextualizar el proceso dentro de una más larga trayectoria de concentración demográfica que se origina en la época incaica, que se intensificó con eventos de congregación de población en doctrinas franciscanas durante la primera evangelización del Valle del Colca. Estas experiencias previas habrían sido una parte viva de la memoria colectiva de las comunidades durante la época de la reducción general, habiendo formado así un esquema de referencia y acción.

Las evidencias documentales y arqueológicas en conjunto no permiten una caracterización simple de la administración incaica como «directa» o «indirecta» en el valle[15]. En general, las fuentes documentales parecen reflejar una situación de dominio imperial centralizado a través de la reorganización de las comunidades locales en una elegante jerarquía administrativa. Como se ha descrito en otras publicaciones, los patrones onomásticos de los ayllus de la provincia de los Collaguas registran huellas del sistema administrativo incaico y una estructura político-administrativa ideal en base a categorías bipartitas, tripartitas y decimales[16]. Los contornos generales de la estructura ideal y sus excepciones permiten inferir los procesos de articulación política activos en vísperas de la invasión española. La relación de Juan de Ulloa Mogollón, escrita en base a la encuesta de las «Relaciones geográficas de Indias»[17], describe la estructura ideal de la organización política de la provincia. Primero, Ulloa describe los distintos orígenes míticos, territorios, idiomas, vestidos, y enfoques económicos de los dos grupos étnicos de la provincia: los aymarahablante collaguas de la parte alta del valle, y los quechuahablante cabanas de la parte baja del valle (Figura 1). Segundo, como es ubicuo en los Andes, Yanquecollaguas, Laricollaguas, y Cabanaconde fueron divididos internamente en dos mitades (llamadas parcialidades en la administración virreinal) de mayor y menor rango político: Hanansaya y Urinsaya, respectivamente. Tercero, explica que cada parcialidad fue subdividida en tres ayllus de rangos políticos distintos: Collana, Pahana, Cayao (en orden descendente de rango). El lector observará el paralelismo directo entre estas denominaciones y el cálculo de prestigio y rango político de las *panacas* (ayllus reales) de Cuzco. Como se verá abajo, la jerarquía

[15] Wernke (2006b; 2009).

[16] Por ejemplo, Cock Carrasco (1976-1977); Robinson (2006a); Rostworowski de Diez Canseco (1983); Treacy (1994); Wernke (2003; 2006a; 2006b; 2007b); Zuidema (1964).

[17] Ulloa Mogollón (1965[1586]).

tripartita ideal de los ayllus en la provincia también es nítidamente congruente con el sistema de ceques de Cuzco[18].

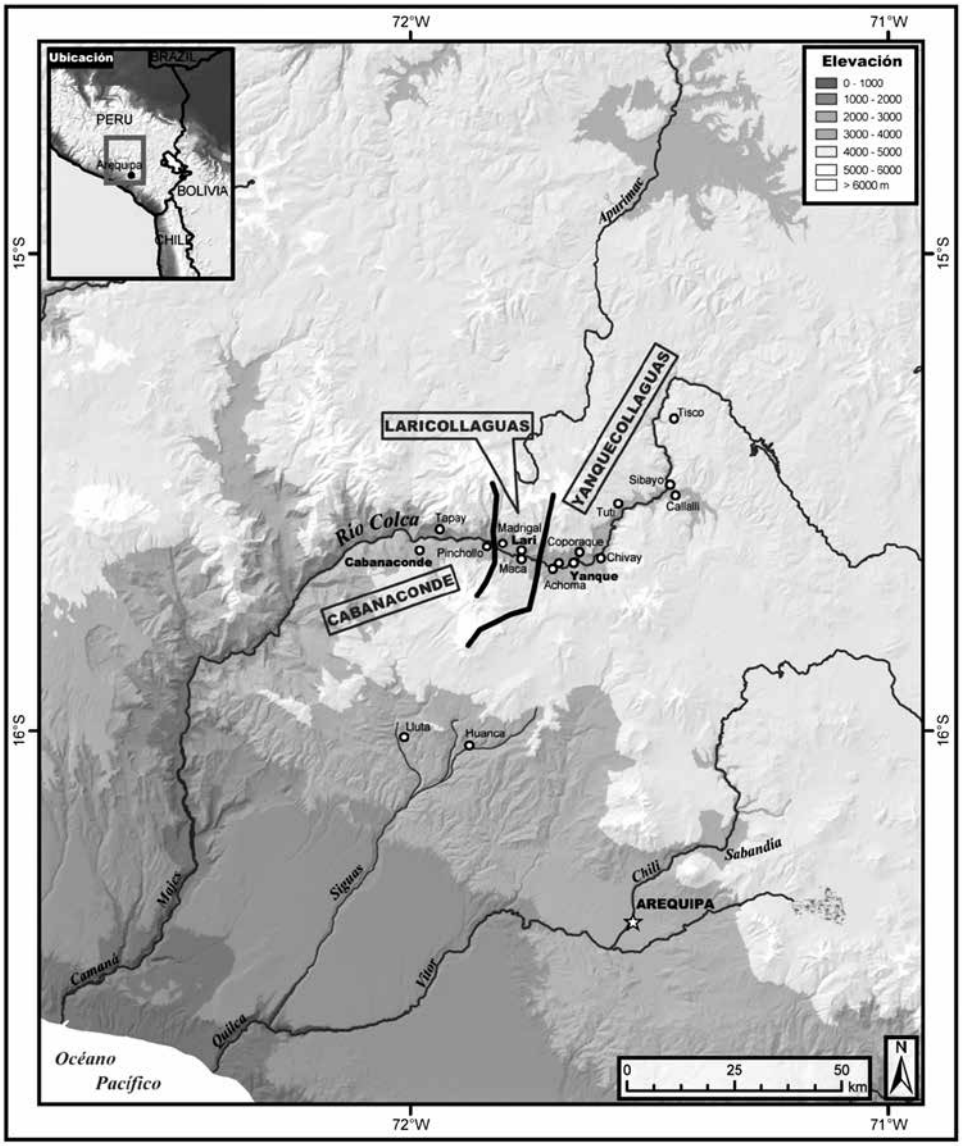

Figura 1. Mapa de ubicación del Valle del Colca, mostrando las reducciones y los tres repartimientos de la provincia de los Collaguas.

[18] Zuidema (1964; 1977).

Dentro de esta estructura ideal que se puede inferir de la relación, los tres ayllus Collana, Pahana, Cayao mencionados por Ulloa fueron compuestos por un total ideal de 300 casas tributarias, y subdivididos en tres ayllus menores de cien tributarios. Estos «ayllus de cien» fueron clasificados por la misma lógica tripartita (Cuadro 1). Esta jerarquía tripartita ideal también reproduce la organización del sistema de ceques de Cuzco[19].

I. Yanquecollaguas		
A. Hanansaya		B. Urinsaya
1. Collana	1.1. Collana	Estructura se repite
	1.2. Collana Taypi Pataca	
	1.3. Collana Cayao Pataca	
2. Pahana (Payan, Taypi)	2.1. Pahana Collana Pataca	
	2.2. Pahana Taypi Pataca	
	2.3. Pahana Cayao Pataca	
3. Cayao	3.1. Cayao Collana Pataca	
	3.2. Cayao Taypi Pataca	
	3.3. Cayao Pataca	
II. Laricollaguas		
A. Hanansaya		B. Urinsaya
Estructura se repite		Estructura se repite
III. Cabanaconde		
A. Hanansaya		B. Urinsaya
Estructura se repite		Estructura se repite

Cuadro 1. Esquemática de la organización ideal de los ayllus de la provincia de los Collaguas.

La tarea administrativa del Estado incaico parece haberse enfocado en alinear y cuadrar los intereses de la élite local con este esquema ideal, y representarlo como un hecho ya cristalizado y estable. Como se argumenta aquí, el surgimiento de un nuevo orden improvisado del Virreinato dependía en buena parte de la continuación de esta política para fines de administración indirecta, contribuyendo así a la cristalización de tal estructura. Este proceso de cristalización se realizó precisamente en actas como las visitas y la reducción. Pero el proceso de articular este esquema imperial y sus contrapartes locales fue truncado con la invasión

[19] Zuidema (1964).

española, como es evidente en las «desviaciones» del ideal tripartito/decimal en las visitas. Los ayllus de Hanansaya en los tres repartimientos tienden a variar más del ideal imperial, y los nombres de sus ayllus sugieren que fueron compuestos por ayllus autóctonos. Es probable que se trate de dos políticas imperiales distintas entre las dos sayas: de un lado, la promoción y administración indirecta a través de la élite local de Hanansaya, y del otro lado, la introducción y/o reorganización de ayllus más dependientes del Estado en Urinsaya. Es posible que la estrategia de largo plazo haya sido la transformación de ambas mitades hacia la estructura ideal, pues la presencia de la nomenclatura tripartita y decimal agregada a algunos de los ayllus de Hanansaya sugiere que el proceso quedó incompleto.

Una serie de índices arqueológicos en el Valle del Colca apunta a la expansión e intensificación del asentamiento, así como a una mayor centralización política y jerarquización durante el Horizonte Tardío (1438-1532 EC). En general, el sistema de asentamiento en las tres zonas del valle llegó a su máxima extensión espacial y escala demográfica durante la ocupación incaica. Desarrollos paralelos en Yanquecollaguas, Laricollaguas y Cabanaconde señalan una estrategia imperial global para la región. En lugar de un solo centro regional, la administración imperial fue aparentemente coordinada entre Yanquecollaguas, Laricollaguas y Cabanaconde, ya que cada uno contaba con un centro administrativo. Al mismo tiempo, se coordinaba la administración con las comunidades locales a través de complejos ceremoniales en los principales asentamientos locales, formando una serie de centros secundarios. De esta manera, el aparato del Estado habría alcanzado incluso el nivel subprovincial, mientras que también amplificó y estabilizó las jerarquías latentes dentro de las comunidades autóctonas[20].

La provincia de los Collaguas fue identificada rápidamente por los Pizarros como un centro demográfico, económico, y político clave en los Andes surcentrales[21]. Con una población estimada de 62 000 a 71 000 personas durante la época prehispánica terminal[22], las encomiendas de la provincia fueron consideradas entre las más ricas y deseables del Perú. La encomienda más grande de la provincia (Yanquecollaguas) fue encomendada por Francisco Pizarro a Gonzalo Pizarro en 1540[23]. Pocos años después (alrededor de 1545[24]), quizás por invitación de

[20] Wernke (2006b; 2009; 2013).

[21] Málaga Medina (1977); Pease (1977).

[22] Cook (1982: 84-88).

[23] Para discusión detallada sobre las encomiendas de los Collaguas y Cabanas, ver Cook y Cook (2007); Málaga Medina (1977); Wernke (2013).

[24] No se han identificado documentos eclesiásticos de este periodo inicial de evangelización, pero un memorial de las actividades de este primer grupo de frailes del año 1585 proporciona la fecha

los encomenderos, un grupo pequeño de frailes franciscanos llegaron al Valle del Colca. El grupo estaba encabezado por fray Juan de Monzón[25]. Monzón sería recordado por su gran celo misionero, y se le atribuyó haber construido una serie de capillas en los principales asentamientos del valle. Prácticamente nada más se menciona en el corpus documental sobre estas primeras doctrinas, aparte de algunos de sus nombres.

Pero en previas investigaciones arqueológicas, se ha identificado la ubicación de cinco de estas doctrinas: cuatro en la parte central del valle (Uyu Uyu, San Antonio, Yanque, y Coporaque), y una en la parte alta (Malata)[26]. Aún con esta muestra incompleta, es evidente en el patrón de asentamiento que los frailes enfocaron sus actividades en los nodos de administración incaica. Las relaciones espaciales entre los complejos evangélicos y los espacios rituales prehispánicos en estos sitios concuerdan con una sutil negociación del dilema de analogía y erradicación[27]. Dos de las capillas tempranas identificadas en la parte central del valle (en Yanque y Coporaque) fueron incorporadas en las reducciones posteriores y no se conserva su contexto arquitectónico original. Pero en los otros tres casos se observan relaciones espaciales entre las capillas y los espacios rituales principales de la ocupación incaica, específicamente kallankas y sus plazas asociadas.

Kallankas y plazas asociadas son ubicuas e importantes en los diseños de sitios incaicos. La kallanka es una forma arquitectónica distinta. Se trata de una estructura de un solo cuarto, de forma rectangular alargada, con múltiples vanos de acceso trapezoidales y hastiales de dos aguas. Junto con sus plazas adyacentes, cumplían múltiples funciones, pero una de las principales fue la escenificación de procesiones y rituales comensales en los cuales el Estado promulgó una ideología de magnanimidad frente a las poblaciones sujetas[28]. Este dialogo de reciprocidad basado en la metáfora de «alimentación» constituyó un idioma

---

aproximada de 1545 como el año de su arribo al valle: «Los frailes de Nuestro padre San Francisco a quarenta años que entraron en la provincia de los Collaguas y bautizaron todos los indios que ahora viven y también los que se an muerto cristianos. Y edificaron en todos los pueblos iglesias y conventos y con su synodo y limosnas ayudaron a hazer muchos de los ornamentos que ay en las sacristías […]». Ver Parecer acerca de las doctrinas de los Collaguas, 1585, Archivo de San Francisco de Lima (en adelante ASFL), f. 477r. Ver también la discusión de los primeros franciscanos entre los collaguas en Tibesar (1953); Cook (2002).

[25] Específicamente, al territorio de los collaguas (las encomiendas de Yanquecollaguas y Laricollaguas); Cabanaconde fue ministrado por clérigos seculares.

[26] Wernke (2007a; 2011; 2012a; 2013: 158-213).

[27] Wernke (2007a; 2011; 2012a; 2012b).

[28] Coben (2006); Dillehay (2003); Morris y Thompson (1985).

primario de las relaciones entre el Estado y los sujetos[29]. Como será evidente, tales espacios rituales incaicos y los espacios de adoctrinamiento cristiano se vieron íntimamente entrelazados en la trayectoria histórica hacia la reducción toledana. Esta reutilización parece constituir una de las vías primarias de la simultánea producción y la desestabilización del dominio colonial. En la zona central de Yanquecollaguas (los terrenos de Yanque y Coporaque) los sitios de Uyu Uyu y San Antonio fueron dos de los asentamientos más grandes durante la época de autonomía del Intermedio Tardío (1000-1450 EC) (Figura 2). Ambos sitios se convirtieron en centros administrativos secundarios durante la época incaica. En ambos casos también se nota una clara tendencia a construir capillas cerca de los antiguos espacios focales de actividades rituales.

En Uyu Uyu, la capilla se encuentra en la plaza central del sitio, frente a la kallanka (una estructura grande de dimensiones 29 x 7 metros), que domina la totalidad del lado oeste de la plaza. Uyu Uyu (también conocido como Yanque Viejo por los pobladores de Yanque), un sitio de 4,3 hectáreas, se sitúa encima de una meseta (a una altura de 3527 metros) rodeada por andenes hoy en día conocidos por su producción maicera. Este sitio es de especial interés porque la población de la mitad Urinsaya de Yanque lo reconoce como su pueblo ancestral. Uyu Uyu y su capilla figuran prominentemente en la historia oral local. Esa historia parece registrar la experiencia del desplazamiento efectuado por la reducción a Yanque[30]. La ubicación y orientación de la capilla dentro de Uyu Uyu señala cómo los frailes deliberadamente asociaban su espacio de conversión con el antiguo espacio de integración estatal incaico. La capilla está situada en el lado oriental de la plaza central de la aldea, directamente frente a la kallanka.

[29] Bray (2003); Ramírez (2005); Silverblatt (1988).

[30] En particular, la historia del «Señor de Exaltación» relata cómo la gente de Uyu Uyu llevaba un crucifijo del antiguo pueblo al otro margen del río, a la iglesia de la reducción. Pero la cruz «escapó» por la noche para volver a su casa en Uyu Uyu. Los aldeanos regresaron dos veces más el crucifijo a la nueva iglesia (por última vez, a látigo), pero la tercera noche se escapó de nuevo, esta vez huyendo a las tierras de Cuzco. Después de este éxodo de la cruz, las fuentes de agua se secaron, y los cultivos y pastos se marchitaron, dejando el valle en su estado semiárido actual. No se pretende presentar una exégesis completa del simbolismo sincrético aquí (por ejemplo, la fusión de Cristo con el Inka o Inkarrí, ver Pease (1977: 152-156)), pero el punto principal es que el relato retrata a Uyu Uyu como el hogar de un ícono cristiano importante que se trasladó al nuevo templo de la reducción de Yanque. El tema agonístico del retorno de esta figura híbrida a su origen parece en sí una alegoría bastante evidente y emotiva de las angustias experimentadas por el proceso reduccional. Ver Benavides (1994: 327-329); Pease (1978); Valderrama y Escalante (1997); Wernke (2003).

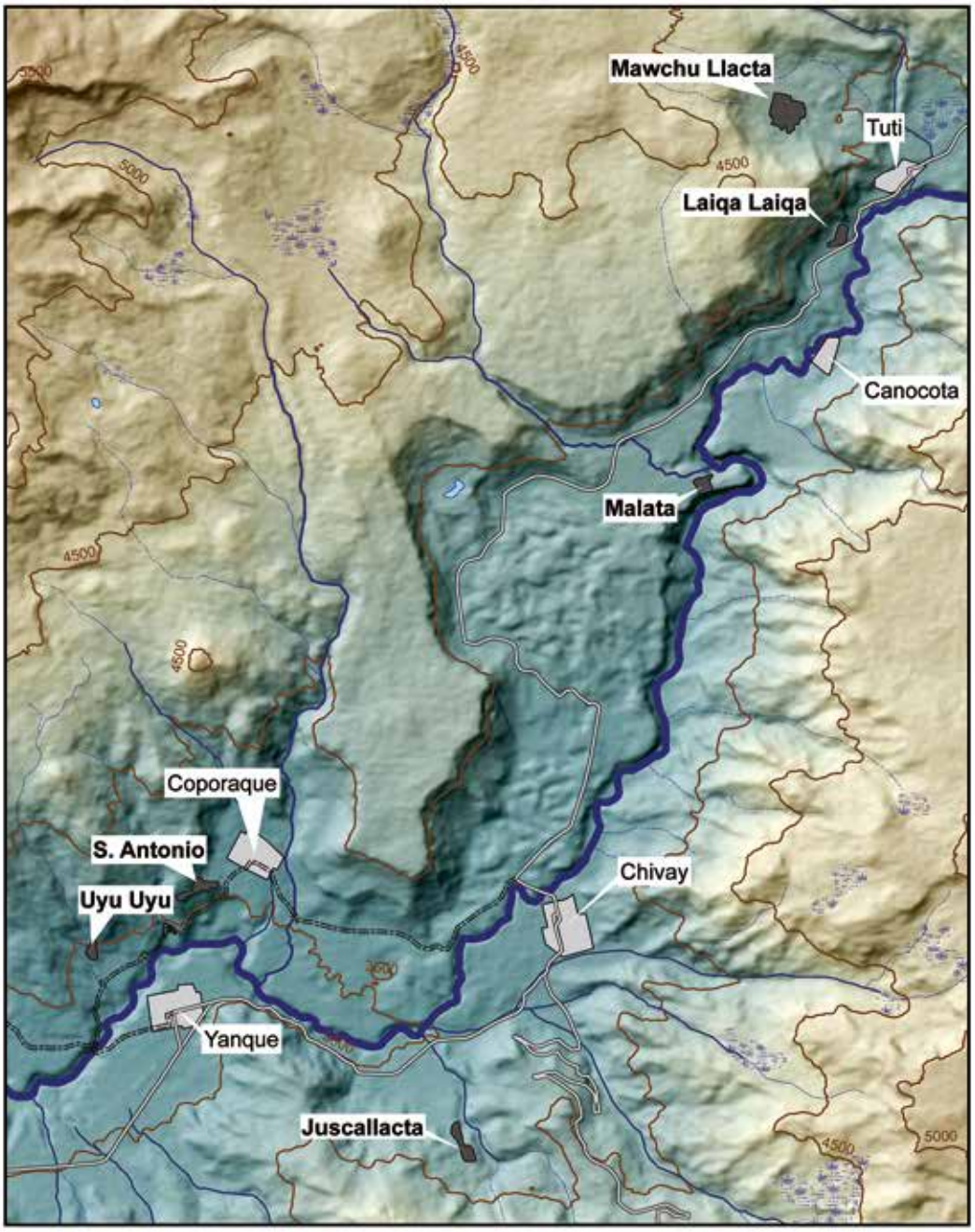

Figura 2. Mapa de ubicación de los sitios mencionados en el artículo.

En el sitio de San Antonio, ubicado a dos kilómetros al noreste de Uyu Uyu, se encuentra una capilla encima de una colina adyacente a una kallanka y a su plaza frontal. Un pasaje de la *Memoria de la santa iglesia de Arequipa* por Echeverría y Morales proporciona una identificación independiente de este sitio como doctrina. También se especifica que los frailes congregaron pobladores de varios ayllus a este nuevo centro de evangelización. Este pasaje también explica que el nombre prehispánico de San Antonio fue «Cupi», un detalle importante para la reconstrucción del proceso reduccional hacia Coporaque[31].

La capilla de San Antonio fue sin duda prominente en el paisaje local: es visible desde muy arriba y desde abajo en el valle. Esta colina seguramente habría tenido un significado sagrado en tiempos prehispánicos. Los pobladores actuales de Coporaque siguen venerándola, junto a los cerros circundantes, como *apus*. Como en el caso de Uyu Uyu, la capilla se encuentra en estrecha asociación con una kallanka y su plaza frontal, que ocupa una montura frente al sector residencial de la élite situada en las laderas hacia el oeste. La capilla de San Antonio es de similares dimensiones al ejemplo en Uyu Uyu.

Más que la visión de la erradicación y la conversión representada en los memoriales eclesiásticos, la evidencia arqueológica de Uyu Uyu y San Antonio sugiere un arreglo improvisado que se basaba en analogías espaciales que vinculaban los espacios ceremoniales incaicos y sus «redes de citación asociativas» para palanquear (o, en los términos de Tsing, «lubricar») la construcción de nuevas formas de práctica católico-andinas. Desde el punto de vista de los frailes la proximidad y reciclaje de los espacios rituales incaicos en las doctrinas habría acomodado la transposición de estas prácticas. Para las comunidades locales, tales asociaciones hacían posible la integración del catolicismo dentro de un marco de referencia comprensible. Pero si bien se llegó a cierta legibilidad mutua durante estos primeros encuentros, también fue cada vez más evidente que los dos partidos al encuentro no compartían los mismos principios. Como otros investigadores han explorado en detalle en otras localidades[32], las comunidades locales, a pesar de su aparente postura abierta hacia la deidad cristiana y su religión asociada, no compartían la idea fundamental de

[31] «Los Religiosos [franciscanos] comenzaron sus tareas por Coporaque, en donde de varios ayllos o Parcialidades esparcidas, como la de Cupi, Collana-pataca, Yumasca, Kayaupataca, lograron juntarlos a una sola ranchería. Formaron una Capilla en Cupi, dedicada a San Antonio, y después de años levantaron un Templo formal en Coporaque consagrado a Santiago Apostal». Ver Echeverría y Morales (1952[1804]: 80). Este sitio debe ser la misma llamada «Calocacupi» en la lista de pueblos reducidos a Coporaque. Ver Visita de Yanquecollaguas Hanansaya, 1615-1617, Archivo Parroquial de Yanque (en adelante APY), f. 480v.

[32] Estenssoro Fuchs (2001; 2003); Gose (2003; 2008); MacCormack (1985; 1991).

la exclusividad de la fe católica. La «conversión» al catolicismo *no desplazó* los conceptos y prácticas cosmológicas autóctonas, sino que *se incorporaron* elementos del catolicismo a estos conceptos y prácticas. Pero irónicamente, los esfuerzos para hacer inteligibles las prácticas de la fe durante estos primeros encuentros —y los logros de las comunidades locales para incorporarlas— en última instancia contribuyeron a las políticas reaccionarias y de erradicación que vendrían en los siguientes años. La necesidad y el pragmatismo no se justificaban frente a la creciente heterodoxia.

Durante la década de 1560, las instituciones de la Iglesia en el Perú se expandieron y formalizaron, y las políticas de la Iglesia se impulsaron hacia mayor uniformidad doctrinal[33]. Por un lado, este impulso hacia la ortodoxia estaba en consonancia con los decretos emitidos desde Roma al momento de la Contrarreforma, y por otro lado, los informes de las provincias se volvían cada vez más alarmantes, llegando a un tono febril en la sierra central-sur, cuna del culto milenario Taki Onqoy («enfermedad del baile»).

El Segundo Concilio Limense se enfocó en establecer un marco institucional y uniformidad doctrinal. En parte a consecuencia de estos esfuerzos, la misión franciscana en el Valle del Colca se expandió y formalizó durante la década de 1560. Se fundaron formalmente conventos en los pueblos de Yanque y Callalli, estableciendo un sistema de doctrinas primarias y secundarias[34]. Es probable que la congregación de población en las doctrinas se intensificara también con este nuevo impulso doctrinario. Como se explorará abajo, se registran huellas de estos procesos en el ambiente construido de la doctrina de Malata.

Transformaciones espaciales en la doctrina de Malata

El sitio de Malata se ubica en la sección alta del valle, en la zona *suni* donde se practica hasta la actualidad una economía mixta agropastoril. La aldea, compuesta por 81 estructuras dentro de un núcleo habitacional de 1,6 hectáreas, ocupa una leve quebrada en una formación de colinas de origen volcánico, encima de la garganta del río Colca (Figura 3). Como el ejemplar mejor preservado de las doctrinas, ofrecía un contexto ideal para la investigación de prácticas rituales y domésticas durante la transición entre los reinados de los incas y los españoles. Malata figuraba como una aldea pequeña, y probablemente funcionaba como una doctrina secundaria.

[33] Estenssoro Fuchs (2001; 2003).

[34] Cook (2002); Tibesar (1953: 47, 55-56).

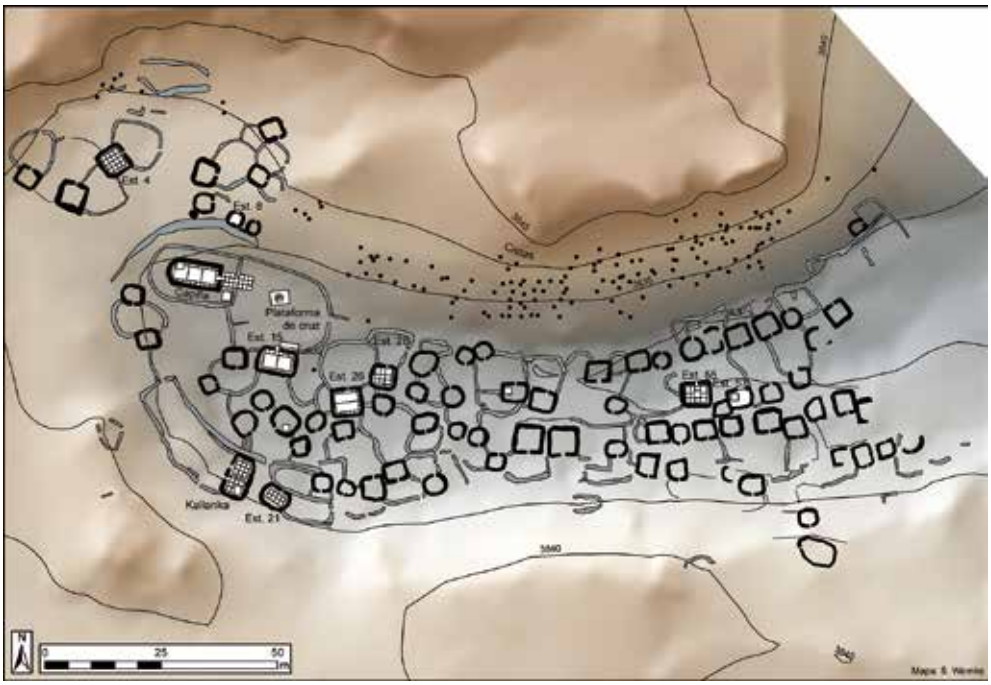

Figura 3. Plano arquitectónico de Malata.

Como las demás doctrinas del valle, existen espacios rituales incaicos y españoles en estrecha proximidad: en el extremo oeste del sitio una kallanka y su plaza asociada se sitúan encima de una terraza alta. Adyacente y hacia el sur de este complejo se ubica una capilla y atrio frente a una plaza rústica con una plataforma circular en el centro. Esta configuración no es original, sino el producto de una remodelación extensiva. Nuestras excavaciones expusieron que la entrada de la capilla originalmente tuvo cuatro peldaños a partir de la ladera natural, y dos de esos peldaños fueron enterrados cuando se construyó el atrio durante un evento de formalización del complejo. El muro de contención para este relleno define el lado oeste de la plaza. Una escalera fue construida desde la plaza para subir al atrio, y los dos peldaños superiores de la escalera original daban acceso a la entrada de la capilla. Siendo así, es evidente que el atrio y su articulación espacial con la plaza se completaron durante un evento posterior a la construcción inicial de la capilla. De esta manera se observa el desarrollo de un plan de formalización durante la ocupación corta de la doctrina, es decir, como máximo entre los años 1540 y 1570.

Mirando hacia afuera desde la entrada de la capilla, se ve la plaza y la zona residencial principal hacia abajo. La plaza, de forma irregular (formada con los

contornos de la quebrada), se define por el muro de contención del atrio y por unos muros bajos de piedras de campo. Una peaña circular en el centro de la plaza servía como base para una cruz. Una estructura colonial grande (estructura 15) ocupa el centro del lado sur de la plaza. Esta estructura es de naturaleza pública, a lo mejor para fines de coordinaciones administrativas o religiosas[35]. La plaza cuenta con una sola entrada en su lado este (hacia la zona residencial principal). Las entradas de la plaza, de la estructura pública, y de la capilla se alinean, en su totalidad, con la cruz central.

Alrededor de estos complejos ceremoniales, las áreas residenciales del sitio se dividen entre un núcleo antiguo y las periferias de la ocupación colonial temprana. Estas divisiones se definen en base a sus distintas formas de estructuras y sus distintas disposiciones espaciales. El núcleo antiguo —construido durante el Horizonte Tardío— se compone mayormente de estructuras domésticas de planta circular (a ovoide irregular), dispuestas de manera aglutinada alrededor de patios centrales.

Los extremos oeste y este son zonas domésticas añadidas durante la ocupación colonial y están compuestas por estructuras, en su mayoría, de forma rectilínea, y dispuestas de manera contrastante con las del núcleo antiguo. Al extremo oeste se encuentran conjuntos de estructuras grandes y cuadrangulares aisladas con patios frontales. Una de estas (estructura 4) parece la estructura que más probablemente funcionó como alojamiento del fraile, dado su gran tamaño, su separación del resto del poblado y su cercanía a la capilla. Los resultados de nuestras excavaciones indican que es la única estructura doméstica que cuenta con una división interna, donde se recuperó una mayor proporción de artefactos de estilos y materiales europeos[36].

Al extremo este del sitio hay un barrio de estructuras cuadrangulares con rasgos coloniales, dispuestas en filas a manera de calles. Todas las evidencias indican que es un barrio construido durante la breve ocupación colonial de la doctrina, y probablemente corresponden a hogares congregados por los franciscanos. Estos nuevos pobladores tal vez provenían del asentamiento de Aukimarka, un poblado extensivo ocupado durante el Intermedio Tardío y Horizonte Tardío ubicado a unos 500 metros al norte[37].

---

[35] Wernke (2011; 2012a).

[36] Wernke (2012a).

[37] Aukimarka es el centro de una investigación de doctorado de Lauren Kohut (Universidad de Vanderbilt).

La articulación de este barrio nuevo con el enfoque ritual colonial —la plaza y la capilla— refuerza la idea de que fue parte de un programa integral evangélico. Un análisis de redes espaciales demuestra que hubo un cambio dramático en los patrones de movimiento dentro del sitio con la construcción de la plaza colonial y este barrio nuevo. Es decir, a pesar de su distancia de la plaza colonial y la capilla en términos cartesianos, dentro del espacio relativo de la red de senderos del sitio, las casas del barrio proto-reduccional al extremo este del sitio son cercanos en términos de acceso en la red de caminos. O sea, tienen el acceso más directo por medio de un sendero principal hacia la única entrada a la plaza colonial. Por el contrario, las casas del núcleo antiguo —las casas que fueron más céntricas en relación a la kallanka y la plaza incaica— se convirtieron en las más distantes en relación a la red de caminos hacia la plaza colonial[38].

Otro aspecto importante del patrón de movimiento hacia la plaza colonial y la capilla es que todo el tráfico tenía que confluir frente a la unidad doméstica que identificamos como la casa del kuraka, justo antes de entrar a la plaza. Esta unidad doméstica (compuesta por las estructuras 26, 28, y sus patios asociados) es la excepción al patrón de la ubicación de estructuras cuadrangulares en los extremos del sitio. Cuando había reuniones, ceremonias, o actividades pastorales, todos los participantes habrían desfilado frente a esta unidad doméstica antes de entrar a la plaza. La estructura 26 es la estructura doméstica más grande del sitio, con atributos arquitectónicos coloniales, y una organización interior y conjunto de artefactos que lo identifica como casa de la élite indígena. Las estructura 28, mucho más pequeña y rústica, servía de cocina y su patio funcionó como área de recepción, ya que cualquier visitante tenía que pasar por ese patio para acceder al patio de la estructura 26 (el más grande del sitio). Se nota entonces una clara intención de estructurar una medida de vigilancia por parte de las autoridades reconocidas (indígenas) con la intrusiva construcción de esta unidad doméstica al lado de la plaza colonial[39].

Estos datos y simulaciones de movimiento indican cómo los medios arquitectónicos fueron activamente manipulados por los agentes de la Iglesia (sin duda con la colaboración de la comunidad). A esta microescala, se puede empezar a ver cómo a lo largo del proceso de evangelización se involucró no solamente un intento de implantar una doctrina exclusivista sino un modelo normativo para un estilo de vida cristiano. La reestructuración del espacio físico doméstico y su articulación

[38] Wernke (2012b; 2013).

[39] Wernke (2012b; 2013).

con el espacio ritual-sagrado parecen fundamentales en ese proyecto. Arriba se ha sugerido que en Uyu Uyu y San Antonio se ve cómo las prácticas asociadas con sus kallankas y plazas podían ser transpuestas a los espacios asociados de capilla/atrio. En Malata, es probable que se siguiera una estrategia de analogía espacial similar durante los primeros años de la doctrina, pero se ve un intento subsecuente de dar la espalda al antiguo complejo ceremonial incaico. Es evidente que una política de erradicación ya estaba en marcha en vísperas de la reducción toledana.

El proceso reduccional en el Valle del Colca

Las doctrinas franciscanas fueron de corta duración, ya que fueron o abandonadas o sobrepuestas al fundar las reducciones toledanas. El corregidor Lope de Suazo, con el cargo de visitador, redujo la población de 33 900 habitantes (7922 tributarios) a veinticuatro pueblos entre 1572 y 1574[40]. La provincia de los Collaguas era la más densamente poblada de los siete corregimientos, constituyendo la tercera parte de la población de la comarca de Arequipa (101 223), y 35% de su tributo anual[41].

Considerando la importancia regional de la provincia, los intereses de mantener la capacidad productiva de su población habrían sido fuertes. En ese sentido, los intereses de la administración virreinal y de las comunidades se alineaban y debieron crear una tensión en las decisiones específicas sobre dónde fundar los nuevos pueblos nucleados. Teniendo en cuenta que los ayllus se repartían entre varios asentamientos y zonas de producción, la reducción representó una grave amenaza potencial. Muchos de los aspectos importantes de la planificación de las reducciones deben haber sido negociados en el ámbito local, cuando los visitadores se reunieron con los clérigos locales, las comunidades y los kurakas.

Aunque no se han identificado los protocolos de reducción para la provincia, su rico legado documental y arqueológico permite la reconstrucción del proceso reduccional en considerable detalle. Sobre todo, aparece una marcada continuidad entre los sitios principales de la época incaica y las reducciones principales de cada repartimiento de la provincia colonial. En los casos de las reducciones de Yanque y Lari (capitales de sus repartimientos epónimos), se ubican encima de sitios administrativos primarios incaicos[42]. En el caso de Cabanaconde, la reducción

[40] Gutiérrez et al. (1986: 21); Málaga Medina (1974; 1977).

[41] Cook et al. (1975); Gutiérrez et al. (1986). Para una discusión extendida de la economía provincial, ver Benavides (1995); Cook y Cook (2007); Guillet (1992); Manrique (1985); Robinson (2003; 2006a).

[42] Para Lari, ver Doutriaux (2004: 278-285), para Yanque, ver Wernke (2013: 110-111).

se encuentra adyacente a los dos sitios principales de la época incaica (los sitios de Antisana y Kallimarka)[43]. Es evidente que el proceso reduccional tomó en cuenta los intereses de la élite y los pobladores de los centros principales, por lo menos dentro de lo posible de acuerdo a la disposición de sus asentamientos en la topografía del valle.

Pero no es un caso tan sencillo en el que solo se ubicaron las reducciones en los lugares de los asentamientos prehispánicos más grandes. Los datos de patrones de asentamiento de una prospección arqueológica sistemática, combinados con reconstrucciones de tenencia de tierra durante la época colonial temprana han permitido una reconstrucción más detallada de las complejas negociaciones del proceso reduccional en la zona de Yanque y Coporaque[44].

Yanque

La ubicación de la reducción de Yanque, como se mencionó arriba, coincide con el centro administrativo incaico primario. Una prospección sistemática estableció un área ocupacional durante la época incaica de 18 hectáreas, más del doble del segundo sitio más grande de la época. Gran parte de su población se habría originado en el mismo lugar, pero no toda. Cabe recordar que los comuneros de la mitad Urinsaya de Yanque identifican el sitio Uyu Uyu, ubicado al otro margen del río (margen norte), como su aldea ancestral. La historia oral parece reflejar algo de las dificultades causadas por el desplazamiento de Uyu Uyu a la reducción de Yanque. Yanque es el único pueblo en el valle en la actualidad con tierras agrícolas y sistemas de riego en ambos márgenes del río Colca: los de Urinsaya están en la margen norte, mientras que los de la mitad Hanansaya se encuentran en la margen sur adyacente al pueblo. Por lo tanto, las poblaciones de Uyu Uyu casi seguramente se componían de la mitad Urinsaya. Siendo así, la reducción habría desplazado la mitad Urinsaya mucho más que la mitad Hanansaya. Hoy en día, los miembros de la comunidad Urinsaya viven el legado de estas negociaciones a través de sus largas caminatas diarias, cruzando el río para llegar a sus chacras dispersas por los terrenos circundantes a Uyu Uyu (Figura 4).

[43] Los sitios de Antisana y Kallimarka se ubican en cerros de alto pendiente, contextos no apropiados para una reducción. Sin embargo, el intento de minimizar el desplazamiento de la población es evidente: la reducción se sitúa adyacente al (al pie del) cerro de Antisana. Ver De la Vera Cruz Chávez (1987: 103-118, 214-217); Doutriaux (2004).

[44] Wernke (2007b; 2010; 2013).

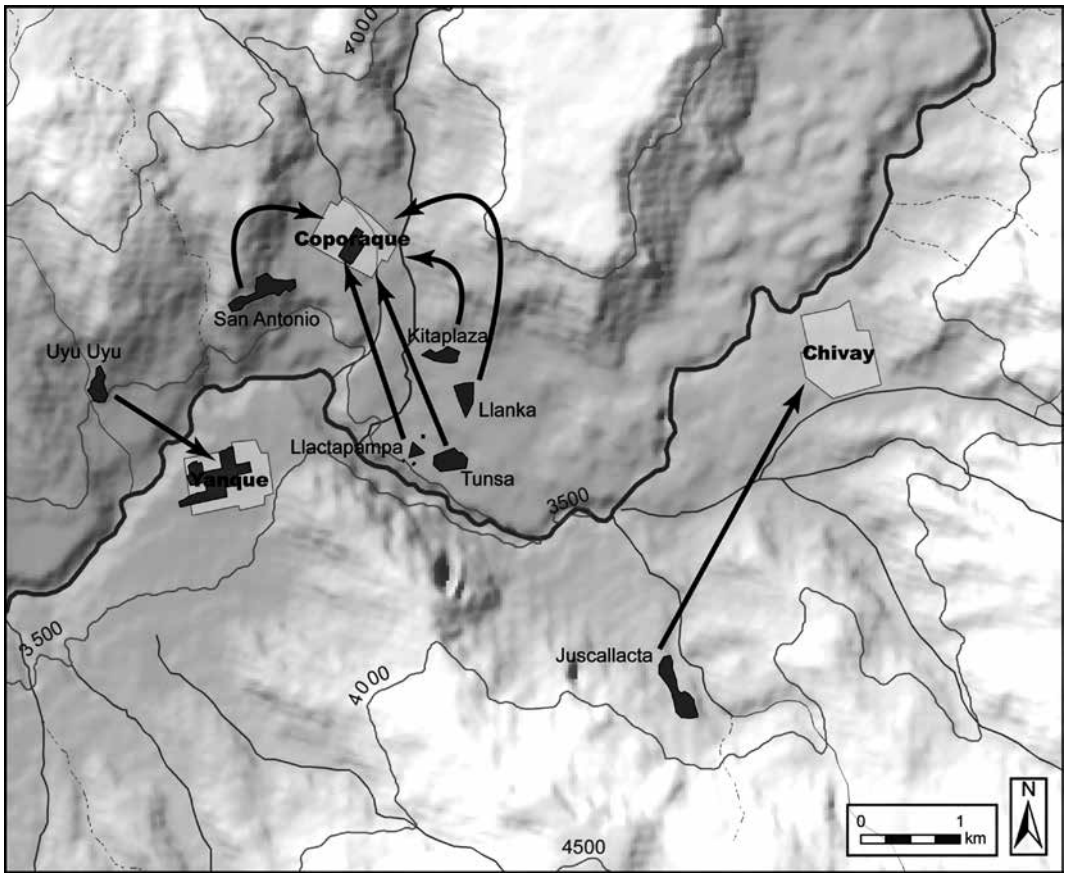

Figura 4. Mapa de la zona central de Yanquecollaguas. Nota: Las flechas indican el proceso reduccional.

Coporaque

Coporaque, ubicada frente a Yanque en la margen norte del río, presenta otra dinámica: su ubicación no coincide con un importante asentamiento del Horizonte Tardío, y está situada en lo alto de la pampa inclinada encima de la garganta del río. Por lo tanto, es muy distante del conjunto de asentamientos prehispánicos y sus fortificaciones asociadas. San Antonio, otro centro administrativo secundario que se convirtió en doctrina temprana, es el sitio más grande en las proximidades de Coporaque, pero está situado en laderas con fuerte pendiente donde habría sido imposible construir una reducción. De esta manera, Coporaque parece haber estado compuesto por los habitantes de todas estas aldeas en un lugar sin evidencia de una extensiva ocupación previa.

En investigaciones anteriores se han reconstruido los patrones de tenencia de tierra de los ayllus de Coporaque. Esta reconstrucción revela patrones contrastantes entre las dos mitades de Coporaque, y entre sus ayllus constituyentes. La mitad Urinsaya se compone de ayllus con nombres relacionados a categorías tripartitas y decimales incaicas. La mayoría de los ayllus de la mitad Hanansaya, por el contrario, se compone de ayllus de nombres aymaras que sugerían una organización preincaica dualista, en base a una división espacial «izquierda» y «derecha»[45]. Tal dualismo derecha/izquierda es ubicuo en la organización política aymara[46], y codifica conceptos de reciprocidad y jerarquía política. El «lado derecho» (Cupi) se considera de más alto rango y se asocia con la masculinidad y las zonas altas. El lado «izquierdo» (Checca) se considera de menor rango político y se asocia con la feminidad y la baja topografía. El límite entre los dos lados suele ser un rasgo hidrológico, con orientación aguas abajo (es decir, las divisiones «derecha» y «izquierda» relativas a la mirada aguas abajo).

Los patrones reconstruidos de tenencia de la tierra demuestran que los nombres de los ayllus en Hanansaya efectivamente reflejan distintos patrones habitacionales y de uso de la tierra. Los terrenos de los ayllus asociados con el lado «izquierdo» se concentraban al este de una quebrada prominente en el paisaje local, la quebrada Chillihuitira (a la «izquierda» mirando aguas abajo en la quebrada Chillihuitira), mientras que los terrenos del lado «derecho» se concentraron al oeste (a la «derecha» mirando aguas abajo en la quebrada Chillihuitira). Esta reconstrucción se refuerza también con el hecho de que el nombre original de San Antonio, como antes mencionado, era Cupi (o Calocacupi), ubicado en el margen derecho de la quebrada Chillihuitira.

La ubicación de Coporaque, en un local antes poco habitado, tiene mucho más sentido cuando se considera que la quebrada Chillihuitira corta el trazado de la misma reducción. Es decir, se situó la reducción justamente encima del borde entre las dos mitades del paisaje dualístico autóctono. Es más, una simulación de caminata desde la reducción a los terrenos de cultivo indica que la ubicación específica de Coporaque favoreció a los ayllus del lado derecho, de mayor rango político. Las caminatas a sus terrenos fueron significativamente más cortas que las que debían hacer los ayllus del lado izquierdo. En resumen, la ubicación de la reducción no era una imposición arbitraria ni una erradicación de las redes de

[45] Wernke (2007b; 2013).

[46] Albó (1972); Astvaldsson (2000); Bouysse-Cassagne (1986).

citación asociativas en el paisaje local. Más bien parece haber sido suspendida en esas redes[47].

Chivay

El proceso reduccional de Chivay (actual capital provincial) no se conoce en detalle, debido a la falta de una prospección arqueológica sistemática en esa zona, colindante con Yanque. No obstante, un aspecto muy llamativo de su población es que es la única reducción que se compuso exclusivamente por una parcialidad, la de Hanansaya, y solo se registran dos ayllus en las visitas. Como fue el caso de los ayllus Hanansaya de Coporaque, los nombres de los ayllus de Chivay (Chapoca Collana Cayao Pataca e Ilacachibaicayao Taipi Pataca[48]) sugieren que eran ayllus autóctonos y la administración incaica se articulaba a través de sus autoridades. La nomenclatura tripartita y decimal aparece solo como enmienda a sus nombres originales.

Esta interpretación también es congruente con los datos arqueológicos del probable origen de estos ayllus. Los pobladores del asentamiento Juscallacta casi seguramente fueron reducidos a Chivay, dado que Chivay es la reducción más cercana (Figura 4)[49]. Juscallacta, una aldea dispersa que ocupa una ladera pendiente a 3600 metros, fue uno de los asentamientos más grandes de la parte central del valle durante el Intermedio Tardío, y cuenta con una arquitectura doméstica de élite en mayores proporciones que los demás sitios en la zona. Sin embargo, a diferencia de otros grandes asentamientos con arquitectura de élite local del periodo, no hay evidencia de ninguna reorganización del sitio durante la ocupación incaica. Excavaciones en una variedad de contextos recuperaron una muestra grande de cerámica diagnóstica del estilo local, pero solo recuperaron un puñado de fragmentos diagnósticos del estilo inca-provincial local[50]. Entonces, las dos fuentes de datos indican un origen autóctono de los ayllus de Chivay. No se puede especificar más sobre la ubicación específica de la reducción, excepto que el contexto topográfico de Juscallacta no permitía la construcción de un trazado reticulado.

---

[47] Wernke (2007b, 2010).

[48] Sic; se podría partirlo como «Ilaca Chivay Cayao Taypi Pataca». «Ilaca» (precisamente «hilacata») significa señor [jefe] de ayllu. Ver Bertonio (1956[1612]).

[49] Juscallacta también se encuentra dentro de los límites de la comunidad moderna de Chivay y sus pobladores lo reconocen como su asentamiento ancestral. Ver Brooks (1998); Guerra Santander y Aquize Cáceres (1996).

[50] Brooks (1998); Guerra Santander y Aquize Cáceres (1996).

Villanueva de Alcaudete de Coymo

Pasando a la sección alta del valle, es de notar que se registró una reducción con el nombre de «Villanueva de Alcaudete de Coymo» en la lista original de las reducciones de la visita general[51]. «Coymo» aparece en varias formas como parte de los topónimos utilizados para ubicar los terrenos de cultivo, y hay una mención en la visita Urinsaya de 1604 que especifica una chacra «En Coymo Saymana, un topo de mayz, que alinda con los indios de Coymo» (es decir, un grupo que solía vivir en Coymo). Pero Villanueva de Alcaudete de Coymo no aparece en ninguna visita postoledana (la primera de ellas siendo del año 1591) como un pueblo visitado, hecho que sugiere que habría sido abandonado pocos años después de la reducción general[52].

¿Dónde se ubica esta reducción? Un listado con los nombres de las reducciones originales de Yanquecollaguas hallado por Cook presenta los pueblos en orden geográfico, desde Yanque abajo hasta Caylloma arriba (con una excepción —Achoma— que aparece después de Yanque). En dicho listado, aparece Villanueva de Alcaudete de Coymo entre Chivay y Tuti, sugiriendo que se ubica en la zona entre los dos pueblos[53]. El sitio hoy en día conocido como Laiqa Laiqa parece corresponder a esta reducción de corta vida. Nuestras investigaciones en Laiqa Laiqa apenas comenzaron, pero algunas observaciones claves hacen posible una comprensión del proceso reduccional. Se trata de un sitio grande (de un núcleo habitacional de por lo menos seis hectáreas) ocupado durante el Intermedio Tardío, Horizonte Tardío, y la época colonial temprana que se extiende desde una pampa hasta una ladera con un complejo extensivo de andenes de contorno que se prolonga por una estribación, así formando una especie de «anfiteatro» en su aparejo (Figura 5). La arquitectura doméstica se compone de una mezcla de casas de forma circular y cuadrangular dispersas entre los andenes de la ladera[54]. Otra vez se encuentra la copla arquitectónica kallanka/plaza prominentemente ubicada, pero en este caso se encuentran dos kallankas y sus plazas respectivas en los extremos sur y norte, unidas por el camino principal a la zona habitacional.

[51] Málaga Medina (1974; 1977).

[52] Cook (2003: 438, ver Cuadro 2). Esta hipótesis se debe al análisis de Teddy Abel Traslaviña. Ver Traslaviña Arias y Wernke (2014).

[53] Datos toponímicos actuales también afirman su ubicación: «En una visita a inicios del año 2012, Jesús Mamani, poblador y exalcalde del distrito de Tuti, indicó que las personas mayores conocían anteriormente el sitio denominado Laiqa-Laiqa como 'Iglesia-cucho' (rincón de la iglesia) y que esa zona habría correspondido a lo que se conoció antiguamente con el nombre de 'Coymos'». Ver Traslaviña Arias y Wernke (2014).

[54] Se estima más de 100 estructuras domésticas, aunque el análisis queda por completarse.

La kallanka al extremo sur es de dimensiones y calidad similares al ejemplar de Malata, mientras que el ejemplar al extremo norte es muy similar a los ejemplares de Uyu Uyu y San Antonio[55].

Figura 5. Croquis de Laiqa Laiqa.

No se observa una capilla asociada con cualquiera de estos complejos como en las demás doctrinas franciscanas. Por el contrario, una gran iglesia está situada en la pampa (en el centro del «anfiteatro»), visible a toda la zona residencial en las laderas circundantes. Esta iglesia es de una escala aproximadamente

[55] Un análisis enfocado en estas kallankas aún queda por completarse. La kallanka del lado sur, ahora cortada por un camino posterior al abandono del sitio que se une con el camino original, parece haber tenido tres puertas, como el ejemplar de Malata. En cuanto a la kallanka en el sector norte, ahora solo se conserva su muro posterior y una parte de sus muros laterales (muros de hastial). En 2006, el autor observó su fachada –en ese entonces todavía conservada– con tres de sus puertas trapezoidales conservadas. Como en el ejemplar de Uyu Uyu, se distribuyeron ventanas trapezoidales entre las puertas. En base a su distribución regular, se puede estimar que había seis o siete puertas que daban a la plaza.

tres veces mayor que las iglesias de las doctrinas, midiendo 30 x 8,5 metros en su interior. Se compone de una nave y ábside ochavado[56], techo de dos aguas (sin bóveda) y muros laterales de promedio de 2,5 metros de altura. En términos generales se trata de una construcción de carácter cualitativamente distinto al de las capillas.

Esta iglesia parece corresponder al núcleo de la reducción del Villanueva de Alcaudete de Coymo. Por la ausencia de restos visibles de un trazado urbano alrededor de la iglesia, evidentemente no se terminó de construir la reducción[57]. Esta situación es coherente con el hecho de que no se registró su existencia en la visita de 1591, menos de veinte años después de su fundación[58].

En el caso de Coymo, entonces, se trata de un proceso reduccional que aprovechó la presencia de un asentamiento grande (más de cinco veces el tamaño de Malata). Parecería una situación similar a Cabanaconde, donde los sitios principales de la época incaica se ubicaban en los cerros adyacentes. Pero en este caso parece que no se abandonaron las casas originales y no se terminó de construir la reducción. ¿Por qué? En esta etapa de investigación quedan más preguntas que respuestas, pero se puede afirmar con bastante certeza a dónde se mudaron los pobladores cuando abandonaron Coymo: a la reducción de Santa Cruz de Tute.

La reducción original de Santa Cruz de Tute

La reducción toledana de Santa Cruz de Tute, el sitio hoy en día conocido como Mawchu Llacta[59], está ubicada en el fondo de una cuenca abierta en dirección este, en la sección alta de la margen derecha del Valle del Colca (Figura 2 arriba). La aldea se sitúa en la puna, a 4100 metros sobre el nivel del mar, en un contexto ideal para el pastoreo, dado que un bofedal de considerable extensión corre por el centro del sitio. A los terrenos agrícolas ubicados en las laderas y pampas abajo se accedía por caminatas de tres a siete kilómetros. Grandes extensiones de pastizales

[56] Sobre la forma ochavada, Beltrán la define como «una forma poligonal de tres lados en que remataba el ábside de las iglesias de los periodos gótico, renacentista y mudéjar.» Ver Beltrán Centurión (2011).

[57] Es posible que los muros de división entre las chacras alrededor de la iglesia pueden registrar una parte del trazado original. Un análisis de la distribución de muros originales queda por completarse.

[58] Es decir, no fue registrado como pueblo en la visita de 1591, mientras que todas las demás reducciones de la localidad sí fueron visitadas.

[59] El nombre del sitio varía entre «Mawchu Llacta» «Machu Llacta» y «Ñawpa Llacta», aunque todos pueden ser glosados como «pueblo antiguo». «Mawchu Llacta» es la pronunciación más recurrente entre los tuteños hoy en día, y por eso se la utiliza aquí.

se ubican en las pampas y bofedales arriba. El sitio está bien localizado para una economía mixta con mayor énfasis en el pastoreo.

Nos referimos a este poblado como la «reducción original» de Santa Cruz de Tute para diferenciarlo del pueblo actual de Santa Cruz de Tuti, que se estableció con el abandono de la reducción original a mediados del siglo XIX. El abandono de la reducción original coincide con la fundación del actual pueblo, ubicado dos kilómetros ladera abajo al sureste. En una carta de 31 de enero de 1842 al obispo José Sebastián Goyeneche, el cura Manuel de la Cruz Gamero describió la iglesia de la reducción original como «todo demolido» y según informa la cubierta de tejas y pajas estaba sostenida con puntales[60]. Al responder el 24 de abril, el obispo ordenó «se traslade la Iglesia y la población a la pampa de Suyo para evitar que con las humedades y mal clima perezcan los habitantes y se destruya inmediatamente el templo y que se edifique»[61]. Se atribuyó el abandono a las malas condiciones ambientales relacionadas a la misma altura y al bofedal pantanoso en el centro del sitio. Pero el abandono no parece haber sido un único evento, sino un proceso de traslado puntuado. Como explica Gutiérrez y colegas, «Aparentemente el cura Idelfonso Almonte había ya con anterioridad comenzado a trabajar un poblado en dicha pampa y el Obispo dispuso se continuase allí la nueva obra del templo trasladando el pueblo y vendiendo la platería»[62]. La torre del evangelio del templo del pueblo actual está inscrita con la fecha de 1842. La ocupación de Mawchu Llacta entonces perduró toda la época colonial hasta las primeras décadas republicanas.

Por su estado excepcional de conservación arquitectónico, las ruinas de Mawchu Llacta proporcionan una visión excepcional del medio construido y la vida cotidiana en una reducción. Las investigaciones del Proyecto Arqueológico Tuti Antiguo (PATA) en Mawchu Llacta se inauguraron en el año 2012. Abajo se presentan datos de la temporada 2012, que se enfocó en el levantamiento arquitectónico y el registro de una variedad de atributos de las estructuras, muros, y otros rasgos (Figura 6). Las observaciones generales presentados abajo, aunque algo impresionísticas, establecen que la reducción constituyó una gran inversión y reorganización del patrón de asentamiento, pero a la vez fue ubicada, orientada, y organizada en relación con un importante sitio previo de la época incaica.

[60] Gutiérrez et al. (1986: 113).

[61] Gutiérrez et al. (1986: 113).

[62] Gutiérrez et al. (1986: 113).

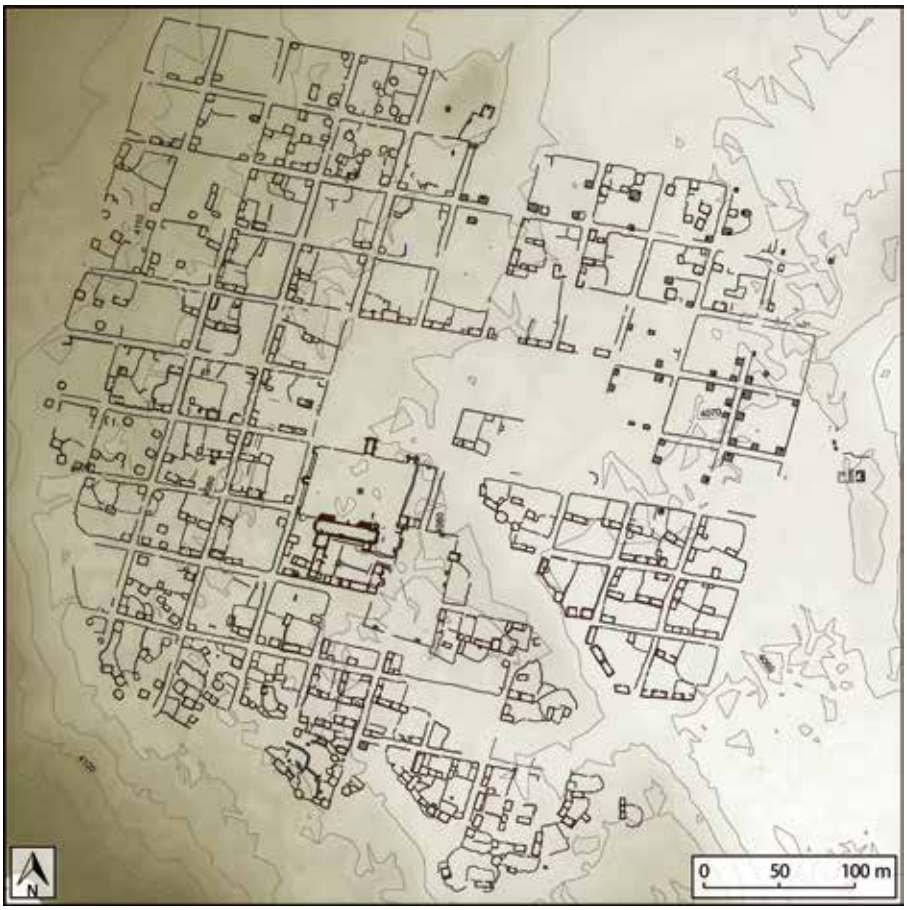

Figura 6. Plano arquitectónico de Mawchu Llacta (Santa Cruz de Tute).

Cabe empezar con una descripción de la entrada al sitio tal como fue diseñado para producir un fuerte impacto visual al visitante, pues solo se revela el sitio al viajero cuando se pasa por un arco de entrada situado en una cresta al extremo sureste de la aldea. Las grandes columnas del arco, ubicadas en un declive en la cresta, están todavía bien conservadas (Figura 7A). Como parte de esta entrada, se encuentra una capilla y su pequeño atrio adyacente al arco de entrada en su lado sur. Pasando por el arco, se abre una vista amplia del trazado urbano (Figura 7A). Esta vista da una impresión inicial de la escala considerable del poblado: su trazado se extiende por 0,5 kilómetro en cada eje. Otro aspecto de esta vista desde el arco de entrada es que el centro del sitio está dominado por una amplia zona sin restos arquitectónicos. Esta pampa corresponde al bofedal que fluye por el centro del sitio. Probablemente se la utilizaría como pastizal común.

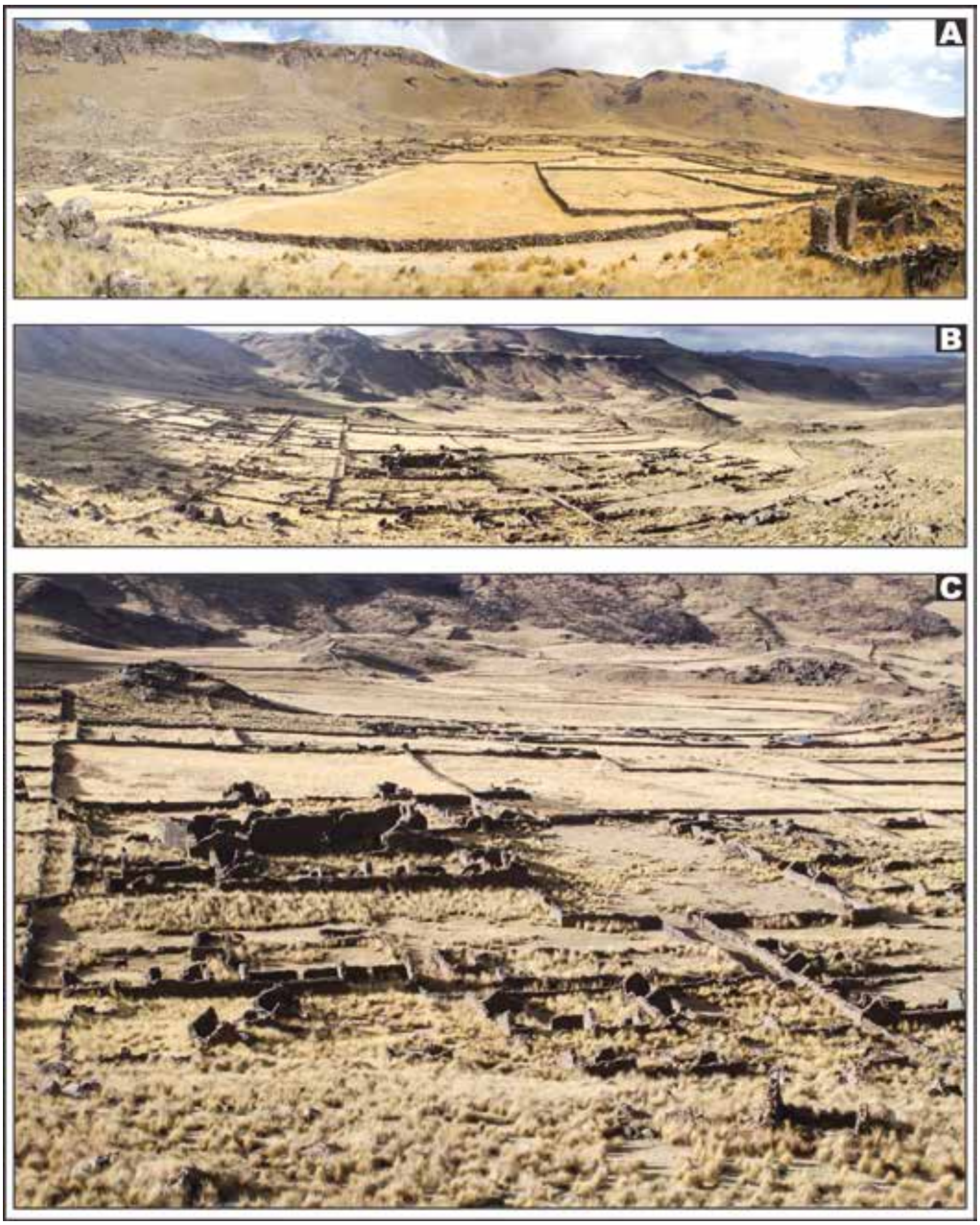

Figura 7. Panoramas de Mawchu Llacta. Nota: A: Desde el este. Nótese las columnas del arco de entrada (derecha inferior). B: Desde el sur. C: Vista general de la iglesia, casa cural, y plaza trapezoidal.

El enfoque público y religioso de la reducción es evidente en la presencia de una gran iglesia, su casa parroquial adjunta (hacia el sur), un atrio frontal y dos plazas, una frontal y una lateral (Figuras 7B y 7C). La iglesia es similar a la de Laiqa Laiqa (Coymo), pero de una mayor escala: es una nave simple (sin transeptos) de dimensiones interiores de 49,0 x 7,9 metros. También presenta un ábside ochavado, una fachada compuesta por portal de arco, dos torres de campana, y un portal lateral que da a la plaza y que se alinea con la plataforma de la cruz central de la plaza (Figuras 8 y 9). Los muros de la nave son de 1,2 metros de grosor, y llegan hasta una altura de 6,4 metros. Contrafuertes fueron agregados a los dos costados del portal lateral hacia la plaza lateral[63]. Esta plaza de forma rectangular en sí es una construcción monumental, con hasta tres metros de relleno, cinco capillas, y un complejo que probablemente corresponde al cabildo (Figura 9).

Figura 8. Vista frontal de la iglesia de Mawchu Llacta, desde el este.

[63] Es evidente que los contrafuertes fueron agregados posteriormente a la construcción de la estructura, porque tapan las ventanas originales de la nave.

Figura 9. Vista lateral de la iglesia de Mawchu Llacta, desde la esquina sureste de la plaza central. Nota: Nótese el pedestal de la cruz central (derecha).

La organización ortogonal del poblado es evidente a simple vista: se compone de una matriz de unidades cuadrangulares, delimitadas por muros a manera de manzanas. La regularidad de la matriz urbana sobresale como marco de organización: las manzanas varían levemente entre 40 y 43 metros, lo que casi seguramente corresponde a la unidad de un cordel (cincuenta varas), de acuerdo a la ordenanza toledana de trazar al cordel las manzanas de las reducciones. Es evidente que este trazado fue uno de los primeros pasos para establecer la reducción, dado que hay varias manzanas trazadas pero vacías (sin restos de solares u otros rasgos arquitectónicos). El mandato del trazado ortogonal es especialmente impresionante cuando se consideran las irregularidades del relieve del terreno[64], y la presencia de un asentamiento de la época incaica (Horizonte Tardío; 1450-1532 EC) de considerables dimensiones, cuya presencia había sido casi borrada por el plano en cuadrícula de la reducción. Sin duda solo la delimitación de manzanas constituyó una inversión importante de la labor de la población.

[64] La única concesión del reticulado de manzanas a la topografía se encuentra en el cuadrante sureste, donde las manzanas son cortadas a lo diagonal por un cerro pendiente y rocoso (Figura 6).

Los espacios domésticos

La evidente uniformidad del trazado urbano no se extendía a los espacios internos de las manzanas: sus subdivisiones en lotes o solares no evidencian un plan central (Figura 6). Es probable que la mirada del Estado no se extendiera hasta el diseño específico de los espacios domésticos. Lo cierto es que no se llegó a la regulación y vigilancia estatal del espacio doméstico concebida por Toledo, que indicaba que se debía de partir cada manzana en cuatro unidades domésticas que no se comunicaran entre sí, sino solo hacia la calle[65].

Pero tampoco se trata de una simple continuidad de conceptos y construcciones de una unidad doméstica normativa de la época incaica. Las unidades domésticas de la época prehispánica terminal en esta parte alta del valle generalmente se componían de estructuras de planta circular distribuidas de manera aglutinada alrededor de un patio central. Como se ha visto en Malata, esta unidad normativa fue activamente reemplazada en las doctrinas (durante la primera evangelización) por una unidad compuesta por una menor cantidad de estructuras cuadrangulares más grandes mayormente solas, o en pocos casos (mayormente de unidades de élite) con una estructura asociada de carácter utilitario.

Los conjuntos domésticos dentro de las manzanas de Mawchu Llacta, aunque variables, generalmente siguen este modelo colonial. Es decir, la intervención estatal directa no es evidente en cuanto a la configuración específica de los espacios internos de las manzanas, pero sí parece que ciertas formas arquitectónicas introducidas fueron ya incorporadas como la manera apropiada de construir un domicilio. Con estas observaciones preliminares se puede empezar a ver la producción (y reproducción) de formas (y normas) coloniales al nivel del espacio doméstico. Es decir, si no se imponía un modelo unitario de unidad doméstica, ¿qué construyeron los pobladores? Algo parecido a la unidad introducida durante la inicial congregación poblacional en las doctrinas.

Los espacios ceremoniales-rituales

Es importante resaltar también que el trazado urbano de la reducción no concuerda totalmente con un patrón ortogonal, y las excepciones proporcionan sondeos a su relación con el asentamiento incaico original. Lo más llamativo es que se encuentran las irregularidades en la zona donde se esperaría la mayor conformidad: en la zona central alrededor de la iglesia. Específicamente la plaza frente a la iglesia

[65] Instrucción general para los visitadores, Los Reyes, 1569-1570, en Toledo (1986, I: 34-35).

rompe con la cuadriculación del plan urbano. Su extensión no coincide con el trazado regular de las manzanas, y su forma no es cuadrangular, sino trapezoidal. Al parecer, la reducción se orientó alrededor de una gran plaza trapezoidal incaica original, probablemente la plaza principal del sitio incaico original (Figura 10)[66].

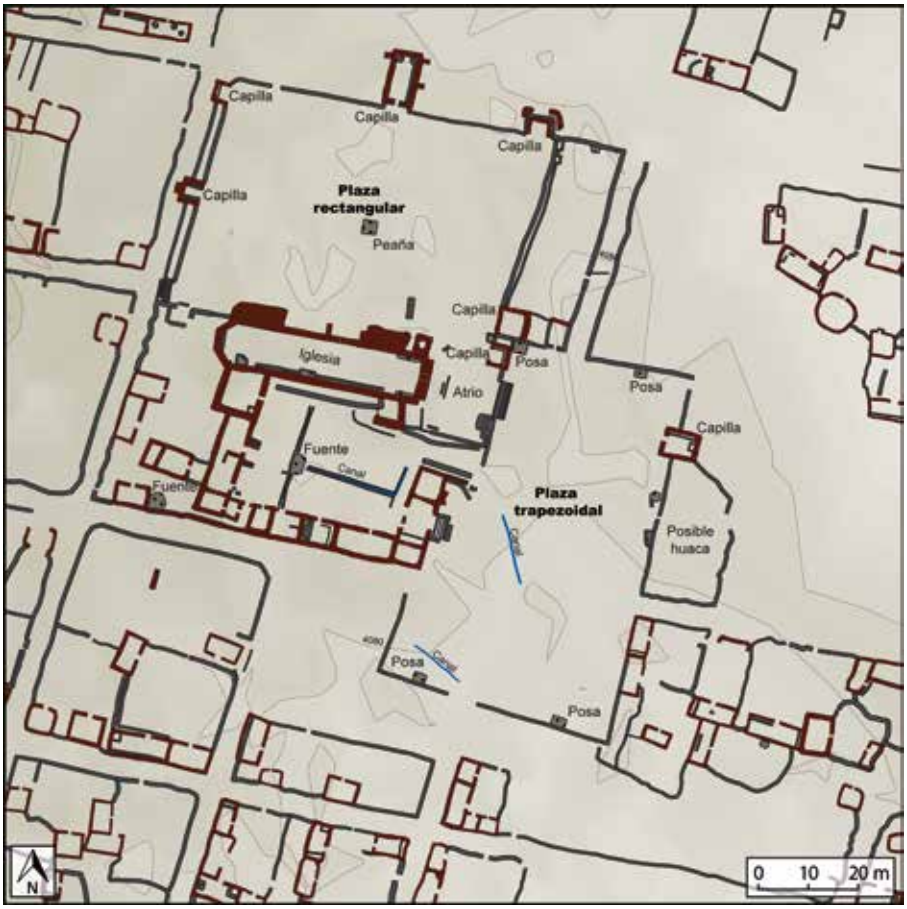

Figura 10. Detalle de la zona central de Mawchu Llacta, mostrando la iglesia y el complejo de la casa cural, la plaza trapezoidal con sus posas y capilla, la posible huaca, y la plaza central con sus capillas y cruz central.

[66] El muro que define la plaza trapezoidal está construido en por lo menos dos capas distintas: una capa de base y una extensión en la parte superior, que conserva en algunas secciones pequeñas hornacinas triangulares. Estas capas parecen corresponder al muro original del Horizonte Tardío y a una remodelación de la ocupación colonial.

La extensión de la ocupación durante el Horizonte Tardío queda por definirse, pero la distribución de cerámica diagnóstica en superficie indica que se concentró por esa zona. La presencia de abundantes bloques de andesita finamente tallados en estilo incaico indica que el sitio podría haber sido uno de los centros imperiales principales del valle, pues solo se han observado tales bloques tallados en los centros administrativos de Yanque, Lari, y Kallimarka (en Cabanaconde)[67]. Estos bloques son casi exclusivamente integrados a la iglesia y a los edificios de la parroquia al lado oeste de la plaza trapezoidal[68]. Es probable que un complejo de estructuras administrativas y/o ceremoniales incaicas se ubicaran en este lado de la plaza.

Frente al complejo de la iglesia y la casa cural se encuentra una zona de afloramientos rocosos encima de una colina pendiente. Esta zona está encerrada por un muro rústico que, en su mayor parte, se compone de dos capas distintas: una base de piedras gigantescas paradas con sus ejes largos en orientación vertical, y una segunda capa obviamente agregada durante un episodio de remodelación posterior. El evidente aumento del muro que encierra la zona parece ser un intento de delimitarla o clausurarla durante la época colonial.

Se accedía a esta zona por la plaza trapezoidal a través de un vano de acceso que da la impresión de una doble jamba, una jamba externa de rocas grandes de formas naturales y una jamba interna del muro de la plaza. Entrando a esta zona la densidad de cerámica del Horizonte Tardío es notablemente más alta y se concentra alrededor de pequeñas plataformas que rodean las cimas semiaplanadas de pequeñas colinas. Por sus características y ubicación adyacente a la plaza trapezoidal, se plantea la hipótesis de que fue una zona de santuario, es decir, una huaca (Figura 10).

Se propone entonces que el núcleo del sitio incaico original coincide con el núcleo de la reducción. Es más, la reducción reutilizó y fue orientada alrededor de la plaza incaica original. Un sector o *kancha* de élite o administrativa se ubicó en la zona que después ocuparon la parroquia y la iglesia. Al otro costado de la plaza trapezoidal, hacia el este, se sitúa la huaca, un sector ritual que se centró en los peculiares afloramientos rocosos y colinas modificadas con terrazas y plataformas.

---

[67] Siendo Mawchu Llacta el centro primario de la zona, Laiqa Laiqa y Malata habrían funcionado como centros secundarios, a manera homóloga de Yanque como centro primario y Uyu Uyu, San Antonio y los demás centros secundarios en la zona central del valle.

[68] Aunque es posible que trajeran estos bloques de otras zonas del sitio, la interpretación más parsimoniosa es que se originaron de este sector adyacente a la plaza, dado que esta ubicación central conformaría a las normas imperiales de diseño. Tampoco se han observado bloques en los edificios en otros sectores del sitio.

Las relaciones espaciales entre estos rasgos incaicos y los elementos arquitectónicos coloniales en la plaza trapezoidal señalan una historia todavía más compleja. Es evidente que la plaza trapezoidal fue reutilizada para procesiones católicas, por la presencia de cuatro plataformas a manera de posas por los extremos de la plaza. La configuración de posas[69] en las cuatro esquinas del atrio[70] es ubicua en los complejos franciscanos en las Américas, dado que el enfoque de actividad fue el atrio durante los días sagrados, cuando no se podía acomodar a las grandes congregaciones en la iglesia[71]. De especial interés en este caso es la distribución espacial de las posas. No fueron todas colocadas en las esquinas de la plaza trapezoidal, sino que también se distribuyeron en los extremos de la plaza de manera *que se forma un rectángulo* entre ellas (Figura 10). En este sentido se demarcó un espacio ritual-sagrado cristiano de forma ortodoxa dentro del anterior espacio ceremonial incaico.

De conspicua ausencia en este complejo es una cruz central. Un análisis geofísico está en marcha para sondear posibles rasgos bajo la superficie actual. Pero la capilla ubicada cerca de la esquina noreste de la plaza trapezoidal podría haber tenido la misma función ritual; es decir, como la última pausa en la procesión ritual. Esta capilla de similar forma y escala que las capillas de las demás doctrinas[72] mira directamente hacia la entrada elevada de la iglesia principal y da la espalda a la huaca.

En conjunto estos rasgos arquitectónicos en la plaza trapezoidal abren una interesante posibilidad sobre la historia ocupacional del sitio y su transformación espacial. Puesto que sabemos que los franciscanos establecieron sus doctrinas en los antiguos nodos de administración incaica, y considerando la ubicación específica de la capilla con respecto al complejo ceremonial incaico, parece bastante posible que esta capilla fue parte de una doctrina prereduccional. Siendo este el caso, un aspecto notable de la orientación de la iglesia —y por extensión la orientación de todo el trazado de la reducción— es que la iglesia se orienta a la capilla, y no al revés. Es decir, la orientación del trazado urbano se habría originado en la relación espacial entre la capilla doctrinal y el complejo ritual incaico original. Lo cierto es que la orientación de la iglesia no se conforma a la convención de ubicar

---

[69] «Posa» se deriva de posar, refiriéndose a su función como puntos de pausa en las procesiones que se realizaron en el atrio. Ver Kubler (1982); Toussaint (1967: 23-26).

[70] Mejor dicho como los mendicantes llamaron el atrio: «el corral», haciendo alusión al rol del fraile como pastor. Ver Lara (2004).

[71] Schuetz-Miller (2000).

[72] También se observa en superficie la plataforma del altar de la capilla, contra el muro (de hastial) opuesta a la entrada.

el presbiterio hacia el este, y que en términos generales, el trazado se acomoda a la orientación de la plaza trapezoidal.

Mientras que investigaciones futuras se dirigirán a probar varios aspectos de esta hipótesis, lo cierto es que la plaza trapezoidal es anterior a la plaza rectangular, la plaza principal de la reducción (Figura 10). Se puede decir que esta plaza presenta en forma «perfeccionada» muchos de los mismos elementos que se encuentran en la plaza trapezoidal. Su forma rectangular sí conforma al trazado urbano, ocupando el espacio de una manzana entera, y el ancho de una calle (en su lado sur). En vez de simples posas de plataforma, esta plaza cuenta con cinco capillas y una cruz central. Tres de ellas se ubican en las esquinas sureste, noreste, y noroeste. La esquina suroeste, donde hubiera sido la cuarta capilla, se utiliza como el acceso principal a la plaza. Probablemente por esta razón, la cuarta capilla posa «esquinal» se ubica en el centro del lado oeste de la plaza. La quinta capilla es más del doble del tamaño de las capillas posas[73], y está situada en el centro del lado norte de la plaza, así alineándose perfectamente con el portal lateral de la iglesia y la plataforma de la cruz en el centro de la plaza. Esta capilla debe de haber funcionado como capilla de miserere, elemento que se encuentra en otras reducciones[74].

Mirando más allá de esta quinta capilla desde el portal lateral de la iglesia, se ve al extremo norte del sitio una colina rocosa, donde se ubica otra capilla y su atrio asociado. Es notable la alineación de esta capilla con respecto al portal lateral de iglesia, la cruz central de la plaza, y la quinta capilla de la plaza. Dada la prominencia de este cerro en el paisaje local, es probable que haya sido un lugar de importancia ritual prehispánico y la ubicación de la capilla podría deberse a su resantificación. Su alineación con el portal lateral de la iglesia, la cruz central de la plaza, y la capilla de miserere también podría haber jugado un papel en la orientación del trazado del pueblo.

A estas alturas debe ser claro que la fundación de la reducción, aunque representa una inmensa imposición a las labores, la vida ritual, y las prácticas cotidianas de los pobladores de la zona, no fue una imposición arbitraria colonial, sino que fue cuidadosamente emplazada y orientada por antecedentes de la época incaica. El núcleo y la orientación de la reducción fueron establecidos en relación íntima con

[73] Esta capilla cuenta con grandes contrafuertes esquinales, aparentemente para apoyar su masa en el suelo inestable del bofedal, que corre por las manzanas sin restos arquitectónicos en el centro del sitio.

[74] Como se observa en el caso de la capilla de San Sebastián en Coporaque, aunque en ese caso, la capilla es de fecha anterior a la reducción y fue reutilizada como capilla de miserere. Ver Tord (1983: 87-89).

tales antecedentes incaicos. Como se ha visto en las otras doctrinas, la negociación del dilema de analogía o erradicación es evidente en la adaptación y reciclaje del espacio ceremonial-ritual incaico, la clausura del sector ritual incaico antiguo, y la resantificación del espacio con posas y capilla. Así el catolicismo habría llegado a tener sentido —hizo resonancia con las prácticas locales— pero a la vez se habría cargado con un sentido *irreduciblemente local*. Aquí se acerca a un ejemplo de la simultánea producción y desestabilización del dominio. Es quizás por el mismo «éxito» de inculcar estas asociaciones (o, desde el punto de vista de la población local, de incorporar el catolicismo) que se invertía tanta energía y recursos en construir un ámbito «puro» o erradicado de tal heterodoxia en la elaboración del complejo de la plaza central.

Reconstrucción del proceso reduccional de Santa Cruz de Tute y sus implicancias

Afortunadamente Santa Cruz de Tute figura entre las reducciones mejor documentadas en las visitas coloniales al Valle del Colca. Como los demás pueblos del valle su población fue dividida entre Hanansaya y Urinsaya, y las sayas fueron registradas en visitas separadas. Aunque no existen visitas del mismo año para ambas mitades, se han conservado declaraciones prácticamente completas para Urinsaya del año 1604 y de Hanansaya de 1617[75]. Un análisis de estas visitas, en conjunto con los datos arqueológicos (revisados abajo), resaltan parámetros demográficos, económicos, y políticos importantes y proporcionan pistas claves para entender el proceso reduccional y la organización social del pueblo.

Un aspecto llamativo de la composición demográfica del pueblo es que dos tercios de la población perteneció a los ayllus de Hanansaya, y casi la mitad (46%) de la población de la reducción fue de un solo ayllu, Pahana Caloca (Cuadro 2, Figura 11)[76]. Los ayllus de Urinsaya fueron muy pequeños (variando entre solo 17 y 91 almas) y probablemente constituyeron en su mayoría segmentos de ayllus encabezados en la zona central de Yanquecollaguas.

---

[75] La visita de Yanquecollaguas Urinsaya 1604, y la de Yanquecollaguas Hanansaya 1615-1617 fueron publicadas en Robinson (2006b). El presente análisis se hizo en base a las ediciones paleográficas originales de Laura Gutiérrez Arbulú.

[76] Aunque no se trata de datos sincrónicos, no se puede explicar el predominio de la población de Hanansaya por procesos de caída demográfica, dado que las cifras de Hanansaya (1617) son 13 años más tardías que las de Urinsaya (1604). En todo caso es probable que la predominancia de Hanansaya fuera aún más marcada de lo que estas cifras indican.

Mitad	Año	Ayllu	Población	Área agrícola (topos)	Topos / cápita	Ganado	Ganado / cápita
Urinsaya	1604	Taypi Pataca	67	92	1,4	63	0,9
Urinsaya	1604	Collana Pataca	24	26	1,1	6	0,3
Urinsaya	1604	Collana Paque	91	110	1,2	35	0,4
Urinsaya	1604	Pahana Collana Pataca	17	26	1,5	10	0,6
Urinsaya	1604	Pahana Taypi Pataca	56	37	0,7	5	0,1
Urinsaya	1604	Pahana Cayao Pataca	79	63	0,8	42	0,5
Subtotal			334	354	1,1	161	0,5
Hanansaya	1617	Pahana Collana Pataca	152	106	0,7	35	0,2
Hanansaya	1617	Pahana Caloca	466	449	1,0	499	1,1
Hanansaya	1617	Chilpe	64	142	2,2	30	0,5
Subtotal			682	697	1,0	564	0,8
Total			1016	1051	1,0	725	0,7

Cuadro 2. Estadísticas descriptivas de demografía, tenencia de la tierra, y tenencia de ganado, Santa Cruz de Tute. Nota: Los ayllus están presentados en el orden de registro en las visitas. Fuente: Visita de Yanquecollaguas Urinsaya, 1604, APY; Visita de Yanquecollaguas Hanansaya, 1615-1617, APY.

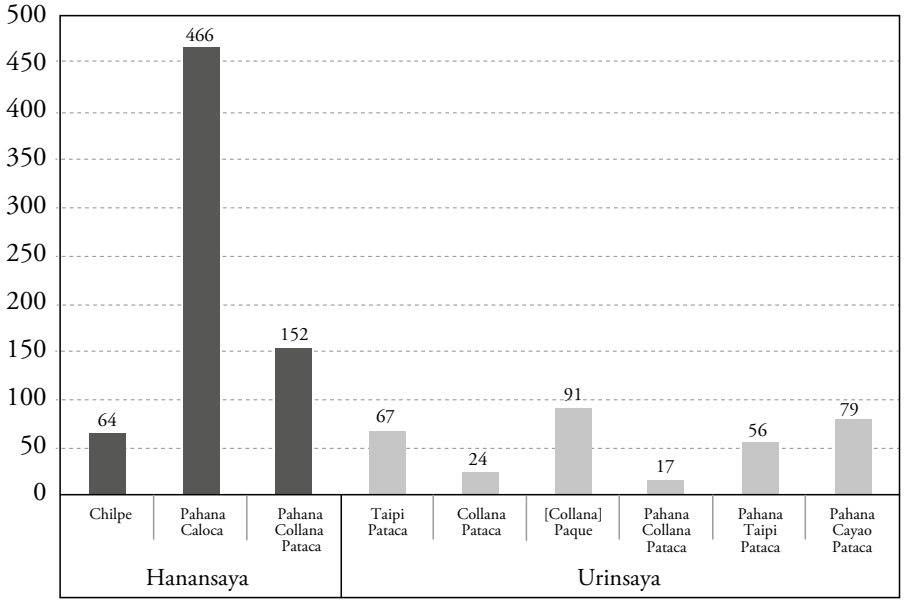

Figura 11. Gráfica de las poblaciones de los ayllus de Santa Cruz de Tute. Nota: Los datos de Hanansaya son de la visita de 1617. Los de Urinsaya son de la visita de 1604. Ver Cuadro 1. Fuente: Visita de Yanquecollaguas Hanansaya, 1615-1617, APY; Visita de Yanquecollaguas Urinsaya, 1604, APY.

La gran predominancia demográfica del ayllu Pahana Caloca hace sospechar que constituía la mayoría de la población del asentamiento prereduccional. Es de notar también que el kuraka de este ayllu, Felipe Paco Cabana, se registró como kuraka principal de la parcialidad y del pueblo entero. Casi seguramente fue el punto de articulación primario entre el Estado y la población local durante la ocupación incaica, tal y como lo fue durante la época posreduccional. En Urinsaya, el kuraka principal fue don Pedro Mallco Vacha [sic; Huacha], kuraka del ayllu Taypi Pataca.

Los datos sobre tenencia de tierra y de ganado proporcionan indicios de diferencias de enfoque económico entre las dos mitades y entre los ayllus. Estas diferencias parecen registrar huellas de los efectos diferenciales de desplazamiento y los patrones de asentamiento prereduccionales de sus ayllus constituyentes. Es importante recordar que la reducción está situada en plena puna. Aunque las zonas agrícolas más cercanas se encuentran a una hora de caminata debajo del sitio, como medida heurística se esperaría un mayor enfoque en la producción ganadera entre habitantes autóctonos del sitio. Dada esta situación contextual es razonable inferir que los ayllus de mayor enfoque agrícola fueron reducidos desde tierras abajo, mientras que los ayllus de mayor enfoque ganadero fueron o reducidos de otras partes de la puna circundante, u originarios del mismo local que la reducción.

A grandes rasgos es evidente que la parcialidad Hanansaya se enfocó mayormente en la ganadería que Urinsaya. Esta diferencia se registra en las cifras de ganado per cápita de las dos mitades: Hanansaya cuenta con casi dos veces más ganado per cápita (0,8 versus 0,5 cabeza de ganado, respectivamente). Mucha de esa diferencia es producto del ayllu Pahana Caloca, que cuenta con 1,1 cabezas de ganado per cápita, la cifra más alta de todo el pueblo (Figura 12). Su cifra de tenencia de tierra coincide con el promedio total del pueblo (1,0 topo per cápita). Estas cifras son congruentes con las condiciones heurísticas de un ayllu autóctono del local de la reducción con mayor énfasis en la producción ganadera. Las casas de los otros dos ayllus de Hanansaya —Chilpe y Pahana Collana Pataca— muestran cifras congruentes con un mayor enfoque agrícola, especialmente Chilpe, que presenta la cifra más alta de área agrícola (2,2 topos per cápita) de todo el pueblo. Pahana Collana Pataca parece más bien un ayllu de carácter humilde pero de mayor énfasis agrícola. Entre los ayllus de Hanansaya, entonces, es evidente que Pahana Caloca —el ayllu principal de la parcialidad— fue el ayllu menos desplazado por reducción y probablemente fue constituido por los originarios del sitio prereduccional. Los ayllus de menor tamaño y rango político fueron desplazados desde sus terrenos agrícolas.

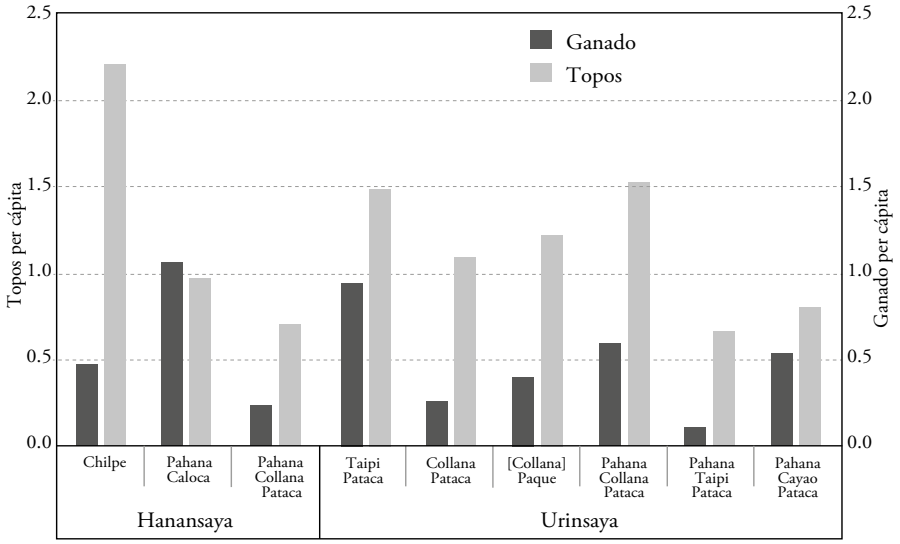

Figura 12. Gráfica de ganadería per cápita y terrenos de cultivo per cápita, por ayllu. Nota: Los datos de Hanansaya son de la visita de 1617. Los de Urinsaya son de la visita de 1604. Ver Cuadro 1. Fuente: Visita de Yanquecollaguas Hanansaya, 1615-1617, APY; Visita de Yanquecollaguas Urinsaya, 1604, APY.

Entre los ayllus de Urinsaya, un escenario semejante parece haber existido. El ayllu principal de Urinsaya —Taypi Pataca— cuenta con la cifra más alta de producción ganadera de la parcialidad, 0,9 ganado per cápita. Por su enfoque económico ganadero, parece que las casas de Taypi Pataca fueron descendientes de pobladores originarios del sitio prereduccional. Pero en este caso, sus cifras de la tenencia de la tierra también son altas (1,5 topos per cápita). Estas cifras pueden reflejar: 1) una población más rica en general, 2) que el ayllu estuviese compuesto originalmente por unidades domésticas distribuidos entre el sitio originario de Mawchu Llacta y zonas agrícolas, o 3) adquisiciones agrícolas posreduccionales. En este momento, no se puede distinguir entre estas posibilidades, pero el análisis de variabilidad interna de tenencia de la tierra podría abrir una pista. En todo caso, Taypi Pataca sobresale del resto de los ayllus de Urinsaya por su riqueza ganadera, y por extensión, es probable que estuviese compuesto de descendientes de originarios prereducionales del lugar. Los demás ayllus —mejor dicho, segmentos de ayllus— de Urinsaya se caracterizan por pocas cabezas de ganado y moderadas o altas cifras de terrenos de cultivo. Eran ayllus con mayor énfasis en producción agrícola que probablemente provenían de asentamientos en la zona agrícola.

Con este resumen, entonces, se puede hacer una reconstrucción del carácter demográfico, político, y económico del sitio durante la época incaica, y los desplazamientos del proceso reduccional. Según los criterios indicados, la mayoría de la población originaria del sitio durante la ocupación incaica se componía del ayllu de Pahana Caloca (Hanansaya) y Taypi Pataca (Urinsaya), que por sus nombres parecen corresponder a poblaciones autóctonas. La administración imperial incaica habría sido coordinada por los kurakas de estos ayllus, y este arreglo se conservó frente a la administración toledana[77].

¿Se puede precisar más sobre la procedencia de los ayllus desplazados? Todavía falta una prospección sistemática general de esta parte del valle, pero sí se han identificado los sitios principales en su zona agrícola: Laiqa Laiqa, Malata, y Aukimarka. Como antes se ha descrito hubo un evento prereduccional de congregación poblacional en Malata, probablemente de unidades domésticas provenientes de Aukimarka (el asentamiento más cercano). Laiqa Laiqa —la reducción abortada de Villanueva de Alcaudete de Coymo— es la reducción más cercana a Malata.

[77] Por supuesto, dado el carácter general disperso de los patrones de asentamiento andinos, es probable que no todas las familias de los dos ayllus originarios radicaran en el sitio prehispánico de Mawchu Llacta, y por el contrario, que algunas familias de los ayllus identificados como originarios de la zona agrícola se radicaran en la puna. Sin embargo, se arguye que se han identificado las tendencias predominantes de sus orígenes de asentamiento.

Entonces, el escenario más probable es que se redujeron la población de Malata a Coymo, y al abandonar Coymo, su población se redujo a Santa Cruz de Tute. La población de Coymo probablemente corresponde a los ayllus de mayor enfoque agrícola en Santa Cruz de Tute, muchos de los cuales son pequeños segmentos de ayllus de Urinsaya vinculados a sus segmentos principales en el núcleo político de la provincia. En Hanansaya, los ayllus residentes en Coymo serían Chilpe y Pahana Collana Pataca.

Conclusión

A través de esta trayectoria local se ha intentado sondear las modalidades cotidianas y de medio plazo histórico de la producción simultánea del dominio colonial y su perturbación en la reducción toledana. Si bien aceptamos esta premisa —aunque superficialmente contradictoria— nos liberamos del riesgo de entender la reducción toledana solo en términos de «éxito», «fracaso», «imposición» o «dominación», o a las reacciones indígenas solo en términos de «asimilación», «resistencia» o «desestructuración». Más bien nos acercamos a la complejidad y contingencia irreducible de los actores y colectividades incómodamente enredados en la coyuntura colonial.

Pero hablar de complejidad y contingencia no nos absuelve de la necesidad de claridad analítica. Aunque queda mucho por hacer, los análisis presentados proporcionan una visión de cómo la reducción toledana, en primera instancia, fue profundamente comprometida en su ejecución local. Para las comunidades locales, las rupturas de reducción, aunque bruscas, habrían sido comprensibles dentro de una historia tangible del imperialismo mediado en gran parte por el ambiente construido, rituales públicas, y la manipulación de conceptos de comunidad. Estos medios y prácticas presentaban la materia prima para las negociaciones efectuadas en los encuentros de la primera evangelización. Se ha explorado cómo estos encuentros estaban constituidos de un complejo diálogo espacial entre la analogía, el mandato de exclusividad y la erradicación de prácticas heterodoxas. Aunque no aparece evidencia de «resistencia» al régimen católico introducido, acercarnos a esta problemática dentro del marco de «conformidad o resistencia» no capta la complejidad de las (re)acciones indígenas a la primera evangelización. Se ha argumentado que las comunidades locales activamente *incorporaron* el catolicismo al complejo de prácticas espaciales que activaban conceptos básicos de personaje social y subjetividad (en base a la lógica de reciprocidad, etcétera). Pero simultáneamente, la eficacia de esta analogía tenía el efecto de *interpelar* a los agentes indígenas a un sistema religioso exclusivista.

El mandato de exclusivismo se manifestó no solamente en la reducción, sino en la evidente congregación poblacional y la regimentación de las doctrinas que ocurrió durante la década anterior a las reformas toledanas. La interpelación de los agentes indígenas se intensificaba a través de nuevas modalidades del espacio doméstico y su articulación con el espacio ritual católico en las doctrinas. Pues el péndulo ya había oscilado hacia la erradicación y ortodoxia en vísperas de la reducción. Estas experiencias y los intereses incrustados y concretados en las doctrinas habrían servido como marco de comprensión para las comunidades y los agentes evangélicos locales. En este sentido, dados los mandatos algo vagos y contradictorios de los visitadores, se puede decir que se enfrentaban con una situación sobredeterminada en cuanto a quién y a dónde «reducir». En los casos mejor conocidos (Cabanaconde, Lari, Yanque, Coporaque, Tuti), las reducciones o se ubicaron en localidades de centros administrativos incaicos (y las doctrinas subsecuentes) o en lugares de frontera entre comunidades autóctonas en el paisaje local.

En el caso de Tuti, las evidencias documentales sugieren un proceso reduccional sumamente complejo y vinculado con el previo abandono de la Villanueva del Alcaudete de Coymo. Sobre todo, demuestran que el proceso reduccional no solamente borró o anuló los patrones de asentamiento sino más bien que se aprovechó las políticas y los patrones establecidos bajo el dominio incaico. El reciclaje de los espacios centrales que estructuraban las relaciones imperiales-locales en el núcleo de la reducción habría reforzado tales asociaciones.

La reducción produjo desplazamientos significativos y su construcción fue sin duda una larga y pesada carga para su población. Sin embargo, esta carga no fue compartida uniformemente. El proceso reduccional favoreció los intereses de los ayllus originarios, en este caso, los más vinculados al Estado incaico. No fue una imposición arbitraria, sino más bien cuidadosamente coordinada a nivel local. Pero evidentemente a un largo plazo —dado su eventual abandono— las contradicciones inherentes del mandato de reducir no fueron sostenibles. La población de Santa Cruz de Tute era una amalgama de familias y ayllus de enfoques económicos y orígenes muy distintos. Algunos (mayormente los originarios de la localidad de la reducción) se enfocaron en la ganadería, otros fueron familias agrícolas desplazadas de sus tierras de origen en los terrenos a menores alturas. Estas distinciones debían de ser muy marcadas en los ritmos de quehaceres diarios, las identidades, y las jerarquías políticas y económicas entre los ayllus de las dos parcialidades y sus familias constituyentes.

Pero hablar del «fracaso» de la reducción de Santa Cruz de Tute no considera su legado: la construcción del pueblo actual de Santa Cruz de Tuti (evidentemente sin intervención estatal de la nueva República del Perú), un pueblo que conlleva las características espaciales de una reducción toledana. La incorporación de formas «coloniales» parece haberse completado para que se volvieran signos de autoctonía. Se abandonó una reducción para construir otra.

Agradecimientos

Este capítulo se origina de un seminario organizado por Akira Saito con el *Programa de Estudios Andinos* de PUCP. Se agradece la oportunidad brindada por Saito y sus colaboradores en PUCP (en especial, a Claudia Rosas y Marco Curatola) de compartir y desarrollar este análisis. Las investigaciones en Mawchu Llacta fueron financiadas por una beca interdisciplinaria de la escuela de postgrado de la Universidad de Vanderbilt. La investigación se realizó con autorización de las Resoluciones Directorales 431-2012 (Steven A. Wernke, director, Viviana Siveroni, co-directora) y 007-2013-DGPA-VMPCIC-MC (Steven A. Wernke, director, Gabriela Oré Menéndez, co-directora) del Ministerio de Cultura del Perú. Las colaboraciones de Teddy Abel Traslaviña Arias fueron claves para el desarrollo del proyecto. El trabajo de campo fue una colaboración con más de 20 estudiantes voluntarios, y se agradece todas sus labores. María Benavides y William Denevan gentilmente proporcionaron copias de las versiones paleográficas y fotocopias de las visitas. Félix Palacios, director del Museo de Arqueología de la UNSA, prestó su apoyo continuo durante la planificación del proyecto. El autor expresa su gratitud a la Municipalidad del Distrito de Tuti y a la Comisión de Regantes de la Comunidad de Tuti por su apoyo y espíritu de colaboración.

Bibliografía

Albó, Xavier
1972 Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca. *América Indígena* 32(3): 773-816.

Astvaldsson, Astvaldur
2000 The Dynamics of Aymara Duality: Change and Continuity in Sociopolitical Structures in the Bolivian Andes. *Journal of Latin American Studies* 32(1): 145-174.

Beltrán Centurión, Velia
2011 *Vademécum arquitectónico*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Benavides, Maria A.
1995 Cambios en el paisaje agroecológico de la provincia de Collaguas: un análisis de documentos en los archivos de Arequipa, Perú. *Revista del Archivo Arzobispal de Arequipa* 2: 15-46.
1994 The Franciscan Church of Yanque (Arequipa) and Andean Culture. *The Americas* 50(3): 419-436.

Bertonio, Ludovico
1956[1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Don Bosco.

Bourdieu, Pierre
1979 The Kabyle House or the World Reversed. En Pierre Bourdieu, *Algeria 1960*, pp. 133-153. Cambridge: Cambridge University Press.

Bouysse-Cassagne, Thérèse
1986 Urco and Uma: Aymara Concepts of Space. En John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Polities*, pp. 201-227. Cambridge: Cambridge University Press.

Bray, Tamara
2003 Inca Pottery as Culinary Equipment: Food, Feasting, and Gender in Imperial State Design. *Latin American Antiquity* 14(1): 1-22.

Brooks, Sarah Osgood
1998 Prehistoric Agricultural Terraces in the Río Japo Basin, Colca Valley, Peru. Tesis doctoral. University of Wisconsin, Madison.

Butler, Judith
1993 *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. Nueva York: Routledge.

Coben, Lawrence S.
2006 Other Cuzcos: Replicated Theaters of Inka Power. En Takeshi Inomata y Lawrence S. Coben (eds.), *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, and Politics*, pp. 223-260. Berkeley: Altamira Press.

Cock Carrasco, Guillermo
1976-1977 Los kurakas de los Collaguas: poder político y poder económico. *Historia y Cultura* 10: 95-118.

Comaroff, Jean
1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

Cook, Noble David
1982 *The People of the Colca Valley: A Population Study*. Boulder: Westview Press.
2002 'Tomando posesión': Luis Gerónimo de Oré y el retorno de los franciscanos a las doctrinas del Valle del Colca. En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: homenaje a Franklin Pease G. Y.*, vol. 2, pp. 889-903. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú.
2003 The Corregidores of the Colca Valley, Peru: Imperial Administration in an Andean Region. *Anuario de Estudios Americanos* 60: 413-439.

Cook, Noble David y Alexandra Parma Cook
2007 *People of the Volcano: Andean Counterpoint in the Colca Valley of Peru*. Durham: Duke University Press.

Cook, Noble David, Alejandro Málaga Medina y Thérèse Bouysse-Cassagne (eds.)
1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cummins, Tom
2002 Forms of Andean Colonial Towns, Free Will, and Marriage. En Claire L. Lyons y John K. Papadopoulos (eds.), *The Archaeology of Colonialism*, pp. 199-240. Los Angeles: Getty Research Institute.

de la Vera Cruz Chávez, Pablo
1987 Cambios en los patrones de asentamiento y el uso y abandono de los andenes en Cabanaconde, Valle del Colca, Perú. En William M. Denevan, Kent Mathewson y Gregory W. Knapp (eds.), *Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region*, pp. 89-128. Oxford: British Archaeological Reports.

Dillehay, Tom D.
2003 El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos. *Boletín de Arqueología PUCP* 7: 355-363.

Doutriaux, Miriam
2004 Imperial Conquest in a Multiethnic Setting: The Inka Occupation of the Colca Valley, Peru. Tesis doctoral. University of California, Berkeley.

Durston, Alan
1999 El processo reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales. *Revista de Historia Indígena* 4: 75-101.

Echeverría y Morales, Francisco Xavier
1952[1804] *Memoria de la santa iglesia de Arequipa*. Arequipa: Imprenta Portugal.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos
2001 El simio de Dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 30(3): 455-474.
2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Gabriela Ramos (tr.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú.

Foucault, Michel
1977 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan (tr.). Nueva York: Pantheon Books.

Giddens, Anthony
1984 Space, Time, and Politics in Social Theory. *Environment and Planning D: Society and Space* 2(2): 123-132.

Gieryn, Thomas
2002 What Buildings Do. *Theory and Society* 31: 35-74.

González Holguín, Diego
1989[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Gose, Peter
2003 Converting the Ancestors: Indirect Rule, Settlement Consolidation, and the Struggle over Burial in Colonial Peru, 1532-1614. En Kenneth Mills y Anthony Grafton (eds.), *Conversion: Old Worlds and New*, pp. 140-174. Rochester, NY: University of Rochestor Press.
2008 *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.

Guerra Santander, Ericka M. y Paúl A. Aquize Cáceres
1996 Patrón arquitectónico y patrón de asentamiento del sitio prehispánico de Uskallacta Chivay (Valle del Colca) – Arequipa. Tesis de licenciatura. Universidad Católica Santa María.

Guillet, David W.
1992 *Covering Ground: Communal Water Management and the State in the Peruvian Highlands*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Gutiérrez, Ramón
1993 *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala.

Gutiérrez, Ramón, Cristina Esteras Martín y Alejandro Málaga Medina
1986 *El Valle del Colca (Arequipa): cinco siglos de arquitectura y urbanismo*. Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica.

Hanks, William F.
2010 *Converting Words: Maya in the Age of the Cross.* Berkeley: University of California Press.

Joyce, Rosemary
2004 Embodied Subjectivity: Gender, Femininity, Masculinity, Sexuality. En Lynne Meskell y Robert W. Preucel (eds.), *A Companion to Social Archaeology*, pp. 82-95. Nueva York: Wiley-Blackwell.

Kagan, Richard L. y Fernando Marías
2000 *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*. New Haven: Yale University Press.

Kubler, George A.
1982 *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lara, Jaime
2004) *City, Temple, Stage: Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacCormack, Sabine
1985 The Heart Has its Reasons: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru. *Hispanic American Historical Review* 65(3): 443-466.
1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Málaga Medina, Alejandro
1974 Las reducciones en el Perú (1532-1600). *Historia y Cultura* 8: 141-172.
1977 Los Collaguas en la historia de Arequipa en el siglo XVI. En Franklin Pease (ed.), *Collaguas I*, pp. 93-129. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Manrique, Nelson
1985 *Colonialismo y pobreza campesina: Caylloma y el Valle del Colca, siglos XVI-XX*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Morris, Craig y Donald E. Thompson
1985 *Huánuco Pampa: An Inca City and its Hinterland*. London: Thames and Hudson.

Mumford, Jeremy Ravi
2012 *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*. Durham: Duke University Press.

Murra, John V.
1972 El «control vertical» de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En Iñigo Ortiz de Zúniga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, vol. 2, pp. 427-476. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

Pauketat, Timothy R. y Thomas E. Emerson
2008 Star Performances and Cosmic Clutter. *Cambridge Archaeological Journal* 18(1): 78-85.

Pease, Franklin
1977 Collaguas: una etnía del siglo XVI. En Franklin Pease (ed.), *Collaguas I*, pp. 131-167. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1978 Inkarrí en Collaguas. En Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (eds.), *Etnohistoria y antropología andina*, pp. 237-240. Lima: Museo Nacional de Historia.

Pred, Allan
1984 Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places. *Annals of the Association of American Geographers* 74(2): 279-297.

Quilter, Jeffrey
2011 Cultural Encounters at Magdalena de Cao Viejo in the Early Colonial Period. En Matthew Liebmann y Melissa S. Murphy (eds.), *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*, pp. 103-126. Santa Fe: School for Advanced Research.

Ramírez, Susan E.
2005 *To Feed and be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.

Robinson, David J.
2003 Estudio. En David J. Robinson (ed.), *Collaguas II*, *Lari Collaguas: economía, sociedad y población, 1604-1605*, pp. xxxvii-cxii. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
2006a Estudio. En David J. Robinson (ed.), *Collaguas III*, *Yanque Collaguas: sociedad, economía y población, 1604-1617*, pp. xxxvii-cvii. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Robinson, David J. (ed.)
2006b *Collaguas III. Yanque Collaguas: sociedad, economía y población, 1604-1617*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1983 *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Saignes, Thierry
1991 Lobos y ovejas: formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (siglos XVI-XX). En Segundo Moreno Yánez y Frank Salomon (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, vol. 1, pp. 91-135. Quito: Abya-Yala / Movimiento Laicos para América Latina.

Saito, Akira
2012 Las reducciones indígenas: ¿instrumento de etnocidio o espacio de etnogénesis? Ponencia presentada en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Viena, 20 de julio.

Schuetz-Miller, Mardith
2000 Survival of Early Christian Symbolism in Monastic Churches of New Spain and Visions of the Millennial Kingdom. *Journal of the Southwest* 42(4): 763-800.

Scott, James C.
1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Silverblatt, Irene
1988 Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History. *Comparative Studies in Society and History* 30(1): 83-102.

Soja, Edward W.
1989 *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Nueva York: Verso.

Spalding, Karen
1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

Stern, Steve J.
1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison: University of Wisconsin Press.

Tibesar, Antonine
1953 *Franciscan Beginnings in Early Colonial Peru*. Washington, D.C.: Academy of American Franciscan History.

Toledo, Francisco de
1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. 2 vols. Guillermo Lohmann Villena y María Justina Sarabia Viejo (eds.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Tord, Luis Enrique
1983 *Templos coloniales del Colca – Arequipa*. Lima: Industrial Papelera Atlas.

Toussaint, Manuel
1967 *Colonial Art in Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Traslaviña, Abel y Steven A. Wernke
2014 De antiguas normas y viejas formas: reflexiones desde la arqueología sobre la transformación del espacio público-ritual durante la colonia temprana en el Valle del Colca. En Sandra Negro y Samuel Amorós (eds.), *Patrimonio, identidad, y memoria*, pp. 59-81. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Treacy, John M.
1994 *Las chacras de Coporaque: andenería y riego en el Valle del Colca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Tsing, Anna Lowenhaupt
2005 *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

Ulloa Mogollón, Juan de
1965[1586] Relación de la provincia de los Collaguas para la descripción de las Indias que Su Magestad manda hacer. En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*, vol. 1, pp. 326-333. Madrid: Atlas.

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante
1997 *La doncella sacrificada: mitos del Valle del Colca*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.

Van Buren, Mary
1993 Community and Empire in Southern Peru: The Site of Torata Alta under Spanish Rule. Tesis doctoral. University of Arizona.

VanValkenburgh, Parker
2012 Building Subjects: Landscapes of Forced Resettlement in the Zaña and Chamán Valleys, Peru, 16th and 17th Centuries C.E. Tesis doctoral. Harvard University.

Wachtel, Nathan
1977 *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570*. Ben y Siân Reynolds (trs.). Nueva York: Barnes & Noble.

Wernke, Steven A.
2003 An Archaeo-History of Andean Community and Landscape: The Late Prehispanic and Early Colonial Colca Valley, Peru. Tesis doctoral. University of Wisconsin, Madison.
2006a Comunidad e imperialismo: una visión arqueo-histórica del reino inkaico en Yanquecollaguas. En David J. Robinson (ed.), *Collaguas III*, *Yanque Collaguas: sociedad, economía y población, 1604-1617*, pp. cxxv-cxlvi. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
2006b The Politics of Community and Inka Statecraft in the Colca Valley, Peru. *Latin American Antiquity* 17(2): 177-208.
2007a Analogy or Erasure?: Dialectics of Religious Transformation in the Early *Doctrinas* of the Colca Valley, Peru. *International Journal of Historical Archaeology* 11(2): 152-182.
2007b Negotiating Community and Landscape in the Peruvian Andes: A Transconquest View. *American Anthropologist* 109(1): 130-152.
2009 La interfaz política-ecológica en el Valle del Colca durante la época inkaica. *Andes* 7: 587-614.
2010 A Reduced Landscape: Toward a Multi-Causal Understanding of Historic Period Agricultural Deintensification in Highland Peru. *Journal of Latin American Geography* 9(3): 51-83.
2011 Convergences: Producing Early Colonial Hybridity at a *Doctrina* in Highland Peru. En Matthew Liebmann y Melissa S. Murphy (eds.), *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*, pp. 77-101. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
2012a Andean Households in Transition: The Politics of Domestic Space at an Early Colonial *Doctrina* in the Peruvian Highlands. En Maxine Oland, Siobhan M. Hart y Liam Frink (eds.), *Decolonizing Indigenous Histories: Exploring Prehistoric/Colonial Transitions in Archaeology*, pp. 201-229. Tucson: University of Arizona Press.

2012b Spatial Network Analysis of a Terminal Prehispanic and Early Colonial Settlement in Highland Peru. *Journal of Archaeological Science* 39(4): 1111-1122.

2013 *Negotiated Settlements: Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism*. Gainesville: University Press of Florida.

Zuidema, R. Tom

1964 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: E. J. Brill.

1977 The Inca Kinship System: A New Theoretical View. En Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*, pp. 240-292. Washington, D.C.: American Anthropological Association.

Zuloaga Rada, Marina

2012 *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Pleitos coloniales: «Historizando» las fuentes sobre pueblos de indígenas de los Andes[1]

S. Elizabeth Penry

En 1603, un grupo de nativos andinos (los dichos «indios») solicitaron permiso al virrey para crear un nuevo pueblo donde podían ser reasentados para constituir una nueva «república», como los funcionarios coloniales llamaban a las comunidades autónomas con derecho a una representación legal frente al rey. Ellos sostenían que necesitaban un nuevo pueblo, pues, como demandaban, Todos Santos de Tomave, su pueblo original, estaba dominado por indios corruptos y salvajes, lo cual imposibilitaba que fueran buenos cristianos. Los nativos andinos pidieron al virrey que nombrase un juez para diseñar una «plaça yglecia cassas de cavildo y todo lo demas necisario conforme a derecho» para su nuevo pueblo de Santiago de Tolapampa[2]. El virrey Luis de Velasco acogió su petición y ordenó que el cura doctrinero viajara regularmente las pocas leguas que separaban a los dos pueblos para decir misa y enseñar a los indios la doctrina cristiana. Sin embargo, solo unos pocos años más tarde, el corregidor acusó al cura de quemar las nuevas casas de Tolapampa para de este modo forzar a los indígenas a regresar a su pueblo original. El cura contraatacó negando que hubiese destruido el nuevo pueblo e insistió en que la petición que habían realizado los indios al virrey había sido desde el inicio una mentira: era simplemente un ardid para permitirles regresar a sus prácticas idolátricas lejos de sus ojos vigilantes. Asimismo, les dijo a sus parroquianos indígenas que le iba a contar la «verdad» al virrey y que este «os mandara quemar el pueblo y que seais cristianos y bolvaies a Tomahabi»[3].

---

[1] Traducido del inglés por Ximena Fernández Fontenoy.

[2] Petición de los siwaruyus de Tomave al virrey Velasco (en adelante Petición de los siwaruyus), 1603, Archivo del Pueblo de Coroma, Bolivia, f. 1r.

[3] Carta de Luis de Vega a la Audiencia de Charcas, 1616, Archivo Nacional de Bolivia, Sucre (en adelante ANB), Cartas Audiencia de Charcas (en adelante CACh), no. 728, f. 2v.

Introducción: repúblicas de indios

Las disputas legales como esta, juntamente con los informes administrativos y los padrones, son unas de las fuentes más comunes con las cuales los historiadores han juzgado la implementación y el éxito de las reducciones como política de la corona, es decir, el reasentamiento forzoso de la población amerindia de todas las unidades sociopolíticas indígenas, desde decenas de pequeñas aldeas dispersas, a pocos pueblos de estilo castellano[4]. Se estima que en la década de 1570, durante la visita general del virrey Francisco de Toledo, un millón y medio de personas fueron reubicadas en el Virreinato del Perú[5]. En los años siguientes, pleitos como el de Tolapampa fueron bastante comunes, ya que los administradores y los curas españoles se oponían a la creación de pueblos de indígenas como tentativas para evitar el cristianismo, la civilización y las exacciones económicas de la corona, y plantearon su oposición en términos relacionados con la conversión religiosa y la extirpación de la idolatría. En sintonía con la población indígena, algunos estudiosos han hecho suyos los argumentos de los españoles de la época colonial acerca de las motivaciones de los indios, revaluando las afirmaciones sobre el retorno a las antiguas prácticas idolátricas, calificándolas como de resistencia al colonialismo. En forma análoga a los administradores coloniales, estos han llegado a la conclusión de que la huida de los pueblos-reducciones demuestra que la política de reasentamiento fue un fracaso, debido, como lo habrían expresado los sacerdotes coloniales, a la perfidia indígena y a la idolatría o, como los más recientes estudiosos son más propensos a sostener, a una lucha heroica contra un colonialismo violento e insidioso[6]. De cualquier manera, los argumentos planteados por los indígenas para justificar la fundación de otros pueblos y el retorno a sus asentamientos primigenios se entienden como un subterfugio, una forma astuta para enmascarar los motivos reales a los funcionarios coloniales. Pero si lo leemos de una manera diferente, a través de una juiciosa crítica de las fuentes y con atención al proceso de disputa legal que produjo las fuentes, dudando igualmente de los motivos e intenciones de los funcionarios coloniales, así como de los de los indígenas, los mismos documentos que proporcionan evidencia de huidas y de

[4] Sobre el término «reducción» y sus orígenes, ver Cummins (2002); Hanks (2010).

[5] Anteriores intentos de reasentamientos se desaceleraron por la conquista y las guerras civiles prolongadas. Ver Ramírez (1996); Coello de la Rosa (2002).

[6] Muchos estudiosos han llegado a la conclusión que la política de reducciones fracasó. Ver, por ejemplo, Durán Estragó (1992); Gose (2008: 11, 122, 136); Málaga Medina (1993); Wightman (1990). En algunos libros se tiende a tratar la política de reducciones, ya sea como un fracaso, o minimizando su impacto. Ver Bakewell (2004: 250); Lockhart y Schwartz (1983: 173); Keen y Haynes (2009: 115); Beezley y Maclachlan (2000: 51).

idolatrías nos cuentan una historia diferente. Nos demuestran que la política de reducciones fue totalmente exitosa en vez de fracasada o intrascendente. Esto no quiere decir que los hombres andinos permanecieron en el pequeño número de reducciones en las cuales los españoles los reasentaron, sino que la fuga de las reducciones invariablemente significó la creación de otros pueblos modelados al estilo español. La huida fue para adoptar una vida centrada en los pueblos, junto con sus instituciones políticas, religiosas y legales resignificadas.

Los españoles imaginaron a las reducciones como una base de poder imperial, cuyas calles y plazas rectilíneas y su respectivo sistema jurídico no solo reconcebirían el espacio andino, sino crearían irreprochables súbditos de Dios y del rey[7]. La autoridad legal de Castilla en las Américas dependía de la donación papal de 1494, que obligaba a la corona a evangelizar a los nuevos vasallos de Castilla[8]. Esta evangelización solo sería realmente posible si los amerindios vivían en «buena policía», es decir, en las buenas costumbres y hábitos conseguidos con la vida urbana y con las instituciones establecidas en los nuevos pueblos-reducciones[9]. Teniendo como base el modelo castellano, a los indígenas americanos se les concedió una soberanía limitada para gobernarse a sí mismos a través de los cabildos al interior de su nuevo pueblo-reducción. Cada pueblo-reducción era una república, dándoles a sus habitantes, por consiguiente, un poder negociador (a través de las Audiencias) con la corona y con el representante de esta, el virrey[10]. Los pueblos con cabildos autónomos, entonces, surgieron luego de años de experiencia al interior de la Península Ibérica más que de una política innovadora para el gobierno imperial de los amerindios, y fueron la base para la teorización y el ejercicio de la soberanía[11].

Junto con el cabildo, los españoles introdujeron las cofradías para celebrar a los santos patronos en las nuevas reducciones[12]. Los funcionarios del cabildo

---

[7] No hubo unanimidad de parte de los españoles en su apoyo al proceso de las reducciones y reasentamientos. Ver Scott (2004).

[8] Góngora (1975).

[9] Sobre la «buena policía», ver Kagan y Marías (2000: 26-28, 36). Sobre la relación entre la corona y los pueblos, ver Nader (1990).

[10] Las reducciones fueron definidas legalmente como «repúblicas» donde los indios se podían gobernar «al modo de los españoles». Ver Instrucción general para los visitadores, Los Reyes, 1569-1570, en Toledo (1986-1989, I: 36).

[11] La investigación innovadora de Baber muestra que la política de reasentamiento, implementada por primera vez en el Virreinato de Nueva España, fue ella misma influenciada por la agencia indígena. Ver Baber (2010).

[12] La aceptación entusiasta de las cofradías condujo al arzobispado a tratar de limitar el número de advocaciones de santos en cada reducción a solo dos o tres. Ver Reformanse las cofradias, y demandas, en Synodales, La Plata, 1628, cap. 9. Los Synodales están incluidos en la edición de

y el cacique[13] eran los responsables de los registros escritos de la administración municipal, que incluían aquellos del trabajo obligatorio y del pago del tributo, guardados en la caja de comunidad (una caja de seguridad que servía como arca y archivo), mientras que los funcionarios de la cofradía ayudaban a mantener el archivo parroquial, que contenía registros de las ceremonias de llegada de cada nuevo sacerdote, inspecciones eclesiásticas y listas de ornamentos que pertenecían a la iglesia[14]. Las cofradías también llevaron registros de su licencia, constitución y lista de miembros, junto con sus libros de fábrica (sus libros contables). La razón de ser de la cultura jurídica escrita del cabildo y de la cofradía era impartir nociones de *civitas* (la gente como comunidad política) y «buena policía», a través de la devoción cristiana, la celebración de los santos patronos y las nuevas formas de organización de grupos corporativos a través de asociaciones civiles y religiosas, en vez de por linaje.

A medida que se iba constituyendo cada pueblo-reducción, a los funcionarios del cabildo se les otorgaban copias de las ordenanzas emitidas por el virrey Toledo, las cuales eran guardadas en la caja de comunidad[15]. Las ordenanzas servían como

1639 de las *Noticias políticas* de Pedro Ramírez del Águila (cortesía de la Lilly Library, Indiana University, Bloomington). Sin embargo, por el siglo XVIII era bastante común para un pueblo indígena celebrar hasta diez santos. Ver Padrón de Pocoata, 1754, Archivo General de la Nación, Buenos Aires (en adelante AGNA), 13.18.9.2.

[13] «Cacique» es el término comúnmente usado en los documentos. El término equivalente en aymara es *mallku* y en quechua, *kuraka.* La mayoría de las personas descritas en este artículo hablaban aymara.

[14] En los registros parroquiales de 1575 de San Pedro de Condocondo, dos indios ladinos, don Martín Hochatoma y don Hernando Chacaco fueron nombrados mayordomos, es decir, líderes laicos a cargo de los bienes de la iglesia. Ver Libro 1 de Bautismos, San Pedro de Condocondo, 1571, Archivo Obispal de Oruro (en adelante AOO), ff. 373r-374r, 375r. En 1576, el escribano del cabildo, don Hernando Hucumare, el sacristán don Martín Taquichiri y otras cuatro personas firmaron el libro parroquial como testigos, para avalar un inventario de los bienes de la iglesia, lo que indica que se estaba formando una jerarquía civil y religiosa, que se esperaba fuera alfabetizada (f. 376v).

[15] Glosas a la instrucción general a los visitadores para determinar las tasas, Los Reyes, 1570, en Toledo (1986-1989, I: 43). Las cajas de comunidad se establecieron antes de Toledo, ver Rostworowski de Diez Canseco (1975). Es muy difundida la evidencia de que los pueblos-reducciones guardaban copias de las ordenanzas de Toledo en las cajas de comunidad. Existen inventarios del año 1583 de las cajas de Totora y Corquemarca, pueblos de Carangas, que relatan ser copias de inventarios sacadas de las mismas cajas de los pueblos de reducción. Ver Libro donde se asientan las tasas, Archivo Histórico de Potosí (en adelante AHP), Cajas Reales (en adelante CR) 18. Otras copias también se encuentran en expedientes de litigios. Las ordenanzas de Macha (Chayanta) fueron copiadas en un pleito de tierras de 1613. Ver Litigio de tierras entre Pocoata y Macha (Chayanta), AGNA, 13.18.7.1. En 1687, un cacique de Condo (Paria) solicitó una copia notarial del material de la caja de dicho pueblo que incluía las ordenanzas toledanas de 1575 y la visita de La Gasca de 1548-1550. Ver Tasa de Quillacas Asanaques, documento sin numerar,

contrato entre el pueblo y la corona; la ley escrita, que justificaba el proceso de reducciones y la invasión de España, pasó a formar parte del archivo de cada pueblo indígena. Al definir a los incas como tiranos, Toledo caracterizó la invasión española como de rescate de la población andina[16]. Él pensaba que los caciques eran apenas mejores que los incas, por lo que ordenó que la pertenencia al cabildo fuera limitada a los indios del común, de modo tal de contrarrestar el poder potencialmente tiránico de los caciques hereditarios[17]. Así, reasentados y reorganizados en sus nuevas repúblicas, a los indios se les garantizaría la «libertad» como vasallos del rey[18]. No obstante, muy pronto los andinos adquirieron destreza con los documentos legales y entablaron numerosos pleitos, conduciendo a Toledo

---

1687, Archivo Judicial de Poopó, Bolivia (en adelante AJP). Los Capítulos y Ordenanzas para el pueblo de Nuestra Señora de Belén de Tinguipaya, copiados del original sacado de la caja del pueblo en 1610, han sido publicados en inglés en Abercrombie (1998: 429-435). Las cajas de comunidad eran también tesorerías de la comunidad. La Revisita de Visisas, AGNA, 13.18.6.4, f. 9r, documenta un préstamo forzado a españoles en 1582 de una caja de comunidad. Unos españoles pagaban una renta sobre la tierra a una caja de comunidad indígena. Ver Escritura de Censo, 1579, Archivo Histórico Municipal de Cochabamba (en adelante AHMC), Expedientes Coloniales (en adelante EC), no. 4. En el Virreinato de México, como en el del Perú, las actividades legales de los pueblos también se financiaban a través de las cajas. Ver Yannakakis (2008: 37). Los pueblos continuaron a acrecentar sus archivos. A fines del siglo XVIII, a menudo los pueblos confrontaban a los funcionarios coloniales con sus propias copias de decretos virreinales o eclesiásticos. Ver Testimonio de los Autos de Sublevación de Chaianta, 9 de abril de 1785, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Charcas 545, f. 246.

[16] Vitoria (1991: 287-88).

[17] La defensa de la conquista por Toledo, su caracterización del Inca como tirano y la promesa que las reducciones traerían libertad, especialmente para los indios del común, las encontramos en la sección inicial de las ordenanzas. Ver Las cavezas de las tazas que se dieron para los Yndios, en Yndice del Repartimiento de Tazas de las Provincias contenidas en este Libro hechas en tiempo del Exelentísmo Señor Francisco de Toledo Virrey que fue de estos Reynos (en adelante Yndice del Repartimiento), AGNA, 9.17.2.5, publicadas en Salles y Noejovich (2008). También ver la nota 15 supra. En muchos casos los caciques o sus familias dominaron el cabildo desde una etapa temprana. Mumford señala que los cabildos «ofrecieron otro medio a los caciques para consolidar su antigua autoridad dentro del sistema español». Ver Mumford (2004: 196). No obstante, el terreno fue allanado para que los indios del común pudieran gobernar; por el siglo XVIII, los cabildos a menudo asumieron un rol confrontacional frente a sus caciques. El autogobierno de la gente común se va a consolidar en el concepto de «el común», el «bien común» de un pueblo concebido como autónomo de los caciques hereditarios y representado por el cabildo. Ver Penry (2000).

[18] El término «libertad» es frecuentemente usado en relación con la política de reducciones. En un escrito fechado en Valladolid, el 24 de noviembre de 1601, el rey ordenó al virrey Velasco asegurarse «que los indios viv[iesen] con entera libertad de vasallos». En este caso el asunto era el suministro de mano de obra para Potosí. Ver El rey a Don Luis de Velasco, New York Public Library, Rare Book Collection, *KB 1601. Fray Miguel de Monsalve sostenía que la política de reducciones, a diferencia de lo que sucedía en los pueblos de España –que garantizaba libertad a sus ciudadanos–, convertía a los indios en esclavos. Ver Monsalve (1604: 6v).

a tratar de frenar esta litigiosidad indígena quemando públicamente una gran cantidad de documentos[19]. Ellos no se disuadieron y siguieron adelante mostrando gran habilidad en las disputas legales.

En este ensayo propongo una relectura de la historiografía de las reducciones. Para hacer esto, desplazo el foco de la investigación de los informes españoles sobre fugas de indígenas de las reducciones, al estudio del proceso de resolución de disputas sancionado por la corona española. Dicho cambio hace posible contextualizar tanto los argumentos de la administración española sobre las motivaciones indígenas para realizar dichas fugas, como los muy diferentes motivos expuestos explícitamente por la propia población andina. Aunque los casos que veremos más adelante revelan que pocas veces se trata de un asunto tan claramente definido entre indios contra españoles: por ejemplo, con frecuencia la jerarquía eclesiástica apoyaba la fundación de pueblos cuando los curas doctrineros no lo hacían; a menudo los funcionarios públicos se encontraban al lado opuesto de los funcionarios religiosos; y, a veces, los funcionarios indígenas de las reducciones originales se oponían a la creación de nuevos pueblos en sus jurisdicciones. Para evitar un recuento sintético que podría conducir a presentar a actores homogéneos y reducir la creación de pueblos a una simple «resistencia» indígena a los españoles, brindo aquí tres breves historias de casos[20]. Dentro de estas cortas reseñas históricas pongo de relieve la infraestructura legal y discursiva de los litigios y de las disputas formales para demostrar la rápida y significativa comprensión de las definiciones españolas de subjetividad jurídica, y del entendimiento y uso de los derechos otorgados a los súbditos del rey por ser miembros de las reducciones autónomas. Al mismo tiempo, muestro que la evidencia del proceso de resolución de disputas, junto con un incremento permanente en el número de pueblos fundados por indígenas con reconocimiento de la corona, revela en forma convincente que la política de hecho alcanzó al menos uno de sus objetivos declarados: la adopción, de parte de la población indígena, de instituciones propias de los pueblos que incluían el autogobierno de los indios del común[21].

---

[19] Las advertencias de Toledo sobre la litigiosidad indígena se encuentran en el prefacio de la tasa. Ver Yndice del Repartimiento, AGNA, 9.17.2.5. También ver la nota 17. La obra clásica sobre cómo los andinos se incorporaron al sistema judicial español es Stern (1993: cap. 5).

[20] Aquí me refiero a las críticas hechas por Ortner (1995) y Scott (2004) sobre el hecho que las historias sociales sintéticas ocultan tanto como revelan.

[21] Gade y Escobar (1982) demuestran que la mayoría de los pueblos-reducciones continúan a existir en la parte sudoeste del departamento del Cuzco. Pienso que un estudio más detenido podría revelar lo mismo a lo largo del entero antiguo Virreinato, posiblemente con la excepción de las reducciones jesuitas del Paraguay.

Los hermanos Chiri fundan una capilla, una cofradía y un pueblo: Santa Bárbara de Culta

Alrededor de 1616, un grupo de aymarahablantes, que habían sido asignados a la reducción de San Pedro de Condocondo (Condo) en la provincia de Paria (actual Bolivia), solicitaban una licencia para fundar una capilla y una cofradía para su imagen de Santa Bárbara en su caserío de Aguascalientes, más adelante denominado Santa Bárbara de Culta. Tiempo después, así es cómo los fundadores de la cofradía describieron su asentamiento en una deposición dada a sus autoridades religiosas:

> Don Pedro Chiri prioste y don Diego Chiri mayordomo y de los demas fundadores de la cofradia de Santa Barbara del pueblo de Condocondo. Digo que en la estancia de Uma hunto [aymara: Aguascalientes] tengo mis haçiendas de chacaras y ganados de ella en la qual abra nuebe años poco mas o menos que con asistençia del cura del dicho pueblo fundamos la dicha cofradia con los cargos y condiçiones que por ella consta para fundarla se llevo liçençia del ordinario y con ella se a continuado hasta oy dia. Y sin embargo de que en la dicha cofradia y yglesia donde esta fundada tiene todo rrecaudo para çelebrar el culto diuino, sin que les falta cosa alguna comprado a nuestra costa[22].

La fundación por los hermanos Chiri de una cofradía dedicada a Santa Bárbara pareciera encajar bien con uno de los objetivos de la política de reducciones: convertir a la población indígena al cristianismo[23]. El cristianismo, o más precisamente el culto a los santos, ayudó a introducir nuevos conceptos de persona e identidad. Los santos tomaron el lugar de los *mallquis* (momias de los antepasados) y de las *huacas* (deidades de nivel local), pero con una gran diferencia: los curacas (los caciques del periodo anterior a la conquista) habían sido imaginados como descendientes de las *huacas*, lo que legitimaba su gobierno, pero ninguna persona podía reclamar ser

[22] Liçençia para capilla, Condo, 1626, Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos de Sucre (en adelante ABAS), Causas contra Eclesiásticos (en adelante CCE), no. 5020, f. 1r. Este documento, como otros que cito en este ensayo, fue escrito en español, no en aymara, la lengua nativa de los Chiri. Acá yo sigo a Owensby (2008: 9-11) sosteniendo que por la contextualización sale a la luz la voz indígena. Sobre el tema de la voz nativa en el lenguaje colonial, ver Hanks (1986).

[23] Así como Hanks lo ha señalado recientemente, la conversión que los españoles esperaban llevar a cabo no era simplemente religiosa sino también política, y dicha conversión es «un proceso social y cultural». Ver Hanks (2010: 5). Independientemente de lo que muchos sacerdotes del periodo colonial escribieron, la mayoría de los estudiosos hoy en día están de acuerdo en que por lo menos a inicios del siglo XVII la mayoría de la población indígena, así como la actual, se veían a sí mismos como «cristianos», aunque su práctica cristiana pudiese incluir el sacrificio de llamas o las libaciones vertidas en honor de los espíritus de las montañas. Sobre el asunto de la conversión, además de Hanks, ver Abercrombie (1998); Durston (2007); Estenssoro Fuchs (2003); Hyland (2003); Ramos (2010).

descendiente de los santos cristianos[24]. Ninguno de los hermanos Chiri reclamaba un estatus cacical, no obstante fueran fundadores y líderes de su cofradía. Otras personas, reducidas originalmente en Condo, también buscaban vivir en el nuevo pueblo que crecía y se desarrollaba alrededor de la capilla dedicada a Santa Bárbara. La adscripción como miembros de los nuevos pueblos implicaba una forma de parentesco ficticio, una hermandad de miembros de cofradías fundadas para organizar el culto a los santos y especialmente al santo patrón del pueblo. La autoridad estaba cada vez más vinculada no solo a un alto cargo en el cabildo, sino a la participación y liderazgo en el culto a los santos[25]. Los nuevos pueblos fundados por la población indígena adoptaron estas nuevas instituciones y nuevos roles de las autoridades, junto con la apertura a la inclusión de inmigrantes, que la adscripción voluntaria a un culto de santos y relativas modalidades de parentesco ficticio (padrinos y hermandad de compadrazgo) hicieron posible.

La deposición de los hermanos Chiri, en la que se describe la fundación de la capilla donde ellos tenían sus fundos «de chacaras y ganados», pareciera también responder a la ordenanza toledana que señalaba que los pueblos debían ser constituidos a poca distancia de sus campos de cultivo. Pero los Chiri no simplemente reubicaron sus antiguas tierras: ellos volvieron a fundar su anterior aldea obteniendo una licencia para su iglesia y cofradía. Si los nuevos pueblos fundados por indígenas, como Santa Bárbara de Culta, demuestran no solo un activo proceso de incorporación de formas coloniales, sino también de agencia, cabe destacar que parece que hubo un cierto grado de iniciativa indígena hasta en la ubicación de los pueblos-reducciones originales[26]. Pese a que los pueblos-reducciones removieron a los hombres andinos

[24] Gose señala que «el curaca vivo era un descendiente directo, y un intermediario privilegiado, del ancestro fundador. Los cuerpos momificados de los gobernantes muertos también formaban una cadena mediadora que vinculaba al grupo con su fundador [...] Al asumir el cargo, el sucesor [del curaca muerto] era él mismo investido con un grado de divinidad». Ver Gose (2008: 16). Ramos también señala que en el Perú prehispánico «en el más allá, continuaban las jerarquías sociales y políticas y los muertos interactuaban bajo la protección –y cerca– de las divinidades a quienes atribuían sus orígenes primigenios». Ver Ramos (2010: 11).

[25] Saignes (1995). Los caciques y sus familiares cercanos trataron de mantener el control de los pueblos no solo a través del cabildo —como hemos señalado anteriormente—, sino también a través de las cofradías. Ver Hijo de cacique como prioste, documento sin numerar, Sancos, Huamanga, 1697, Biblioteca Nacional del Perú, Lima (en adelante BNP). Las conexiones entre las funciones civiles y religiosas en el cabildo y en la cofradía son conocidas entre los estudiosos como el sistema «fiesta-cargo». Es motivo de debate cuándo se mezclaron las estructuras andinas civiles y religiosas, pero es claro que se sentaron las bases en el siglo XVI. El trabajo clásico es el de Chance y Taylor (1985). Sobre cofradías en los Andes, ver Celestino y Meyers (1981); Charney (1998); Fuenzalida Vollmar (1976).

[26] Confrontar con el importante trabajo de Wernke (2007).

de la posición física donde se encontraban sus momias y sus *huacas* ancestrales, estos a veces fueron fundados directamente en el sitio de una aldea precolombina[27]. Este parece haber sido el caso de Condo[28]. Vuelto a fundar por lo menos dos veces en el mismo sitio, es probable que Condo fuese, antes de la conquista, el hogar de los caciques de Asanaqi, el «grupo étnico» al cual pertenecían también los pobladores de Culta. Las múltiples fundaciones de Condo involucraban la participación activa de los andinos en el proyecto de reasentamiento, y sentaron las bases para la fundación de futuros pueblos. A inicios del siglo XVII, tres capillas de santos y anexos con licencia habían sido separados de la jurisdicción de Condo por peticiones hechas por indígenas a las autoridades. Uno de estos se convirtió en el pueblo de Santa Bárbara de Culta (los otros subsisten y son Veracruz de Cacachaca y Nuestra Señora de la Concepción de Cahuayo).

Todavía no ha salido a la luz la demanda original de los Chiri para crear una cofradía y una capilla; la deposición legal citada anteriormente fue hecha con posterioridad, en 1625, como respuesta a un cura doctrinero que se oponía a su mudanza y que archivó el documento en el archivo arzobispal con el encabezado de «Liçençia para capilla»[29]. El sacerdote Gonzalo Leal Vejarano testificó que solo a través del engaño es que los indios de Culta pudieron ganar la licencia para fundar una capilla y una cofradía. Con engaño o no, durante la apelación, ninguna autoridad eclesiástica desmintió que la gente de Culta hubiese establecido su capilla y su cofradía conforme a ley. Los Chiri testificaron que tenían una constitución escrita, pues esta era necesaria para obtener la licencia para la creación de su cofradía. La licencia, junto con la constitución, establecía la legalidad de su capilla y de

[27] Probablemente esto fue bastante común pero es difícil de rastrear. Mumford sostiene que fue el «reconocimiento ambivalente de los antiguos sistemas indígenas de los Andes [de parte de Toledo] [...] el que permitió que las reducciones de Toledo se enraizaran en el paisaje andino». Ver Mumford (2004: 278).

[28] Libro 1 de Bautismos, 1571, AOO, contiene una descripción del incendio de la iglesia de Condocondo antes de 1572 (insertada en dos páginas rotas entre los ff. 344 y 345). La temprana fundación y destrucción de la iglesia indica que el pueblo fue fundado antes de la visita general. Como Condocondo fue fundado al menos dos veces en el mismo lugar, esto sugiere que la población indígena jugó un rol en escoger el sitio, y probablemente fue uno de importancia en la época anterior a la conquista.

[29] Es posible que la fundación de pueblos de parte de la población indígena en el siglo XVII está poco comentada porque era un fenómeno bastante común. La anotación en la parte exterior del expediente de Culta indica que en algún momento la fundación de pueblos o de capillas fue una categoría archivística establecida. Este tipo de clasificación hace mucho que no se hace, ya sea por la pérdida de documentos, por el desorden o por las acciones de archiveros profesionales y, además, todavía no se han encontrado los registros de fundación de los pueblos en los mismos archivos de pueblos indígenas. Sobre cómo la creación de archivos puede «silenciar» la historia, ver Trouillot (1995).

su cofradía y debían ser colocadas en el archivo de la cofradía. La afirmación de los Chiri de tener «todo rrecaudo para çelebrar el culto diuino» daba fe de la legalidad de su capilla. En efecto, sin licencia, constitución y los debidos ornamentos, los sacerdotes estaban prohibidos de decir misa en la capilla[30]. Entre los artículos enumerados por los Chiri se encontraban un estandarte con la insignia de Santa Bárbara, con una cruz de plata que ellos llevaban consigo cuando marchaban por el arzobispado mendigando limosnas para mantener la capilla y la cofradía. Este acto ritual habría ayudado a crear en la comunidad los lazos religiosos, sociales, económicos y emocionales que se desarrollaban a partir del marco legal formal de la licencia y de la constitución.

No solo los Chiri sentaron las bases para la legalidad de su cofradía (y por extensión del pueblo-anexo que la acogía), sino que, en efecto, presentaron una contrademanda contra el cura de su parroquia. Esta halló que el cura Gonzalo Leal Vejarano era el que estaba en falta porque los «indios viejos» en Culta «careçen de los sacramentos de la confesion y se an muerto sin ella ni tanpoco oyen missa»[31], y esto se debía a que estaba previsto que un sacerdote asistiera regularmente a decir la misa, según constaba en las instrucciones del permiso original para la institución de la cofradía, y esto no se realizaba. Al firmar sus nombres en la petición, los Chiri pidieron que se ordenara que el sacerdote asistiera a su capilla regularmente.

Funcionarios arquidiocesanos ratificaron la demanda de los Chiri y ordenaron que el cura de Condo «guarde la costumbre» de la cofradía celebrando misa en la capilla, «so pena de excomunion»[32]. Esta era, por lo menos, la segunda vez que los defensores de Santa Bárbara de Culta habían apelado al arzobispado y ganado el fallo para obligar al cura a decir misa en su pueblo-anexo. Pero Vejarano contraatacó, denunciando a los hermanos Chiri de «ser los yndios mas malos que ay en este rreyno ladinos soberbios y libres»[33]. Aquí «ladino» es claramente peyorativo; la alfabetización de los Chiri se vuelve un atributo negativo, algo con lo que pueden subvertir los ideales de la política de reducciones[34]. Introduciendo nueva información en el caso contra los Chiri, Vejarano dijo que mendigando

[30] En Macha, un cura fue encontrado culpable de decir misa en una capilla de un pueblo-anexo a la que le faltaban los debidos «ornamentos». Ver Informaciones: Gabriel de Torres Estradas, 1634, AGI, Charcas 91, no. 11. Más adelante se les prohibió a los sacerdotes decir misa en capillas sin licencia, instituidas sin permiso virreinal. Ver Autos seguidos por Don Salvador Gerónimo de Portalanza, Canta, 1757, Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Capítulos, leg. 31, exp. 11, f. 6.

[31] Liçençia para capilla, 1626, ABAS, CCE, no. 5020, f. 3r.

[32] Liçençia para capilla, 1626, ABAS, CCE, no. 5020, f. 3r-3v.

[33] Liçençia para capilla, 1626, ABAS, CCE, no. 5020, f. 5r.

[34] La condena de los indios ladinos como subversivos aparece en Álvarez (1998[1588]: caps. 475-477).

limosnas en el nombre de Santa Bárbara ellos habían recolectado más de mil pesos, que afirmaba usaban para sus «borracheras», una implícita acusación de idolatría. Vejarano también declaró que un anterior inspector eclesiástico había ordenado quemar su capilla y sus casas[35]. Según como Vejarano interpretó el alegato judicial, la licencia de los Chiri para su capilla fue «ganado con siniestra y falsa rrelaçion» porque ningún cura tenía «obligaçion a yr a administrar sacramento ninguno»[36]. Usando el lenguaje que se utilizaba en la entonces poderosa campaña de extirpación de idolatrías, Vejarano sostuvo que funcionarios en La Plata se habían equivocado en concederles la licencia para construir su capilla; esto era equivalente a otorgarles licencia para huir de sus deberes cristianos y regresar a sus hábitos de borrachos, endiablados, idólatras e incestuosos, todo esto escondido bajo un velo de fingida devoción cristiana. Pero Vejarano no presentó ninguna evidencia o testigos para probar sus afirmaciones de idolatría o incesto[37]. Quizás por la terca insistencia de los Chiri —o pese a ella— en poner sus peticiones estrictamente dentro del marco de un idioma cristiano, Vejarano las encontró completamente no confiables[38]. En los Andes postridentinos, una exacerbada intolerancia por cualquier práctica heterodoxa condujo a campañas para averiguar sobre prácticas idolátricas entre la población indígena, convirtiendo, irónicamente, en automáticamente sospechosos los discursos y costumbres indígenas influenciados por el cristianismo[39].

Los litigantes presentan dos relaciones muy diferentes sobre la fundación de Santa Bárbara de Culta. El cura doctrinero, Vejarano, consideraba que era un simple ardid para huir de su pueblo-reducción para ganar la «libertad» para dedicarse a las borracheras y a la idolatría; mientras que los demandantes indígenas, los hermanos Chiri, argumentaban que la nueva capilla —y el pueblo-anexo— eran necesarios para convertirlos en sujetos más productivos y mejores cristianos. En lo que los dos relatos coinciden es en que la población indígena solicitó y tuvo éxito en la construcción de una capilla y en la fundación de un pueblo, con Santa Bárbara como su patrona. Lo que complica esta historia es que funcionarios de alto rango de la arquidiócesis aprobaron y repetidamente ratificaron la petición por encima

---

[35] Alonso de la Peña Montenegro escribió que a veces era necesario quemar las casas de los indios para salvar sus almas. Ver Peña Montenegro (1995-1996[1668], II: 403).

[36] Liçençia para capilla, 1626, ABAS, CCE, no. 5020, f. 4r.

[37] Esto no quiere decir, ciertamente, que la idolatría, sin importar cómo sea definida, no se diera o que fuera solo una estrategia retórica usada por los sacerdotes. Sobre la idolatría en los Andes, ver Mills (1997).

[38] Comparar el estudio pionero de Hanks sobre la difusión en el siglo XVI de lo que denomina el «maya reducido», es decir, la lengua maya variada con el idioma de la reducción. Ver Hanks (2010).

[39] Hyland (2003: 67); Estenssoro Fuchs (2003: 26).

de las objeciones de los curas doctrineros y de un inspector eclesiástico, revelando así una disputa al interior del arzobispado sobre cómo lidiar con la creación de los pueblos-anexos[40]. No se puede determinar tan fácilmente si es que la fundación de Santa Bárbara de Culta fue hecha por una sincera devoción a un santo cristiano, o también para encubrir la idolatría (o un cristianismo heterodoxo), para estar cerca de los campos y pastizales, o lejos de los ojos entrometidos de curas y caciques. Por la misma razón, tampoco queda claro si es que Vejarano se opuso al nuevo pueblo-anexo porque verdaderamente creía que se estaban llevando a cabo ahí prácticas idolátricas, o si es que aseguraba creer en ello de modo de progresar en su carrera, o si es que simplemente no quería caminar cada vez un trayecto largo en las duras condiciones del altiplano andino. Sin embargo, lo que es cierto es que Santa Bárbara de Culta, que ganó un estatus de parroquia independiente de San Pedro de Condocondo a fines de la década de 1770, continúa a existir hoy en día como un pueblo autónomo en Bolivia (así como los otros dos primeros anexos de Condocondo). Los actuales culteños reconocen a Santa Bárbara no solo como su patrona, sino también como la fundadora del pueblo[41].

El cacique y los alcaldes de Cotaguasi se oponen a la fundación de Mungui

En mayo de 1616, los alcaldes indígenas y el cacique del pueblo-reducción de Cotaguasi, en el actual departamento peruano de Arequipa, arrestaron al indio Juan Diego García por desacatar sus repetidas órdenes de abandonar el nuevo pueblo —que él había ayudado a crear—, y regresar a Cotaguasi[42]. Refiriéndose a él en el registro documental como «forastero» y «pleitista», Juan Diego era cofundador del santuario y la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana, una manifestación andina de la Virgen de la Candelaria[43]. Al igual que Santa Bárbara de Culta, la fundación de la capilla también sirvió como base para un nuevo pueblo-

[40] Quizás las discrepancias en la jerarquía de la Iglesia se explican porque algunos creían y otros no en la sinceridad religiosa de las demandas indígenas. Sobre la división en el arzobispado, ver Draper (2000).

[41] Abercrombie (1998: 272). No es raro que los andinos contemporáneos reconozcan al santo patrón como fundador de sus pueblos.

[42] El cabildo y el cacique eran bastante proclives a apoyar el argumento de que los colonos eran gente pobre sin otro recurso de acceso a las tierras; sin embargo, ellos todavía trataron de forzarlos a regresar a Cotaguasi. Los alcaldes indígenas y/o los caciques en no pocas ocasiones trataron de poner freno a la construcción de pueblos-anexos. Ver Reducción de los Yndios, 6 de agosto de 1596, Archivo General de la Nación, Lima (en adelante AGNP), Jesuitas, Varios, leg. 102.

[43] Aunque no se brinda ninguna razón específica por la cual se escogió a la Virgen de la Candelaria, a ella se le reconocen varios milagros y no era inusual que los peregrinos viajaran a su santuario

anexo conocido como Mungui, pero, en este caso, la temprana y abierta oposición al nuevo pueblo vino de las estructuras de poder indígenas del cercano pueblo-reducción. El cacique de Cotaguasi, Cristóbal Castillo, envió numerosas cartas a Juan Diego y a otros funcionarios de Mungui, que revelaban gran frustración por no poder obligar a la gente de Mungui a regresar a su pueblo, y amenazó con apelar el caso ante Lima, sede tanto del virrey como del arzobispo de la región. Cuando más adelante el cacique Castillo fue cuestionado por el corregidor sobre el motivo por el cual la gente de Mungui se rehusaba a regresar a Cotaguasi, este testificó que era porque en Mungui «estan con mas libertad», haciendo eco de las acusaciones de libertinaje hechas contra los hermanos Chiri por el cura[44].

Una de las más importantes metas detrás de la política de reducciones era que los pueblos funcionaran como medios educativos para lograr la «buena policía»; los indios debían aprender cómo gobernarse dentro de una cultura jurídica de autogobierno local diferente a la de su sociedad anterior a la conquista. Los cabildos indígenas jugaron un rol preponderante en los pueblos reasentados y estaban formados por una lista de funcionarios del común elegidos anualmente por el saliente grupo[45]. Los funcionarios del cabildo, alcaldes, regidores y alguaciles se ocupaban de regular el uso de la tierra, participar en las actividades censales, supervisar los recursos productivos colectivos, solucionar controversias y controlar, así como juzgar, la adhesión a las ordenanzas[46]. Como instrumento soberano

---

en Copacabana, a orillas del lago Titicaca, y regresaran con una imagen. Ver Calancha y Torres (1972[1638], I: 429).

[44] Lassègue (1993: 322-323).

[45] Para la mecánica de la elección, ver Expediente sobre que los subdelegados permitan a los naturales elegir anualmente sus alcaldes, 1784, ANB, Expedientes Coloniales (en adelante EC), no. 17.

[46] Estos puestos están especificados en las ordenanzas toledanas. Ver Instrucción general para los visitadores, 1569-1570, en Toledo (1986-1989, I: 36). Para evidencias sobre cabildos activos a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, además de los casos descritos aquí, ver los siguientes: Libro donde se asientan las tasas, AHP, CR 18, f. 237, en el cual el escribano del cabildo de San Pedro de Totora, Hernando Sacama, firmó un recibo por más de 2.900 pesos desembolsados por el arca comunal en 1583; Descargo de los salarios de los caçiques prinçipales y segundas personas, AHP, CR 19, que contiene registros de pagos desde 1575 a 1594. En 1578 están firmados por Pablo Titicondo, escribano del cabildo, mientras que en 1581 están firmados por «El escrivano de cabildo don Martin Marca». Una respuesta a la ceremonia de posesión del cura a su arribo a Puna está firmada por don Pedro Yucla, quien se describe a sí mismo como «escribano público y del cabildo». Ver Informaciones: Baltasar Valázquez, 1588, AGI, Charcas 79, no. 20. Una petición de 1591 de los caciques cercanos a La Paz que piden imponer las normas toledanas para la elección de alcaldes y regidores, queda incluida en Los curacas de indios, 1591, AGI, Charcas 32. La posesión ceremonial, en 1591, del sacerdote Juan Fernándes de Ternera, de la reducción de San Gerónimo de Charcas, atestiguada por los caciques, alcaldes, regidores y sacristán, está destacada en Informaciones:

de justicia, el cabildo era el tribunal de primera instancia para la mayoría de los casos legales indígenas. Las ordenanzas toledanas especificaban las maneras a través de las cuales los ciudadanos podían buscar satisfacción legal: los indios podían entablar un juicio a su cacique, a su cura y a su corregidor. En dichos casos el escribano indígena era el encargado de recoger los testimonios[47]. En el caso de disputas contra españoles o contra pueblos vecinos, el corregidor era instruido para intervenir en representación de la comunidad ante la Audiencia. El régimen legal existente en las reducciones proporciona una clave para saber porqué la población indígena buscaba crear sus propios pueblos: solo los pueblos debidamente constituidos tenían derechos jurídicos[48].

El conjunto de disputas sobre la fundación de pueblos, que comenzó con el arresto de Juan Diego por los alcaldes, ilustra una bastante entusiasta incorporación de cargos a nivel de pueblo, así como la alfabetización que implicaba la «buena policía». Al final, los funcionarios civiles y religiosos españoles se vieron involucrados en un esfuerzo por forzar a la gente de Mungui a que regrese a su reducción de Cotaguasi. En 1609, un inspector estatal ordenó que sus casas fuesen quemadas con el objeto de obligar a la población y a su imagen de Nuestra Señora de Copacabana a retornar a su reducción. Numerosos recursos de apelación fracasaron, y la imagen y la cofradía fueron temporalmente trasladadas a Cotaguasi en 1609. Todavía, siete años después, funcionarios indígenas de Cotaguasi estaban aún tratando de hacer cumplir la orden del inspector.

Después de su arresto en 1616 por los alcaldes y el cacique de Cotaguasi, Juan Diego fue procesado por el corregidor por «grandes ofensas a las Magestades divina y humana». Jurando decir la verdad, Juan Diego, de 49 años, registró que «no tiene mas oficio que tinta y papel»[49]. De hecho, Juan Diego era un indio ladino que había trabajado como secretario para otro corregidor. Aunque se esperaba que los funcionarios de los pueblos fueran alfabetizados, los indios ladinos como Juan

---

Juan Fernández Ternero, AGI, Charcas 79, no. 23. Funcionarios del cabildo cargando la vara (símbolo de su cargo), mientras perseguían a un asesino que escapó de una ejecución, están descritos en Juicio sobre jurisdicción, 1648, AGI, Charcas 140, exp. 246. Una relación publicada sobre la «elección» de la segunda persona (el segundo al mando después del cacique), en 1584, para Macha (provincia de Chayanta), contiene un comentario público de don Lope de Mendoza, alcalde y principal del ayllu Solcahavi, y de Pedro Juárez, escribano del cabildo del ayllu Condohata. Ver Petición de Andrés Tanquiri, San Pedro de Macha, 24 de abril de 1584, en Platt et al. (2006: 790-791).

[47] Para un caso llevado adelante y registrado por funcionarios del cabildo alfabetizados contra su cacique, ver Los indios principales alcaldes de Pocona, 1664, ANB, EC, no. 31.

[48] Un estudio innovador sobre las disputas indígenas y las ideas acerca de la justicia a nivel local en México es el de Owensby (2008).

[49] Lassègue (1993: 299-300). Juan Diego también escribió testamentos para personas de Mungui.

Diego frecuentemente eran considerados como tipos astutos que solo aprendían el español para dedicarse a entablar juicios[50]. Unas evidencias incriminatorias escritas por la propia mano de Juan Diego fueron centrales en su caso: se trataba de un acuerdo legal en donde los indios firmantes aceptaban fundar el pueblo de Mungui, fechado solamente un mes después de que el virrey Juan de Mendoza y Luna había ordenado explícitamente a todos los indígenas regresar a sus reducciones originales. Además de ser un texto fundacional de Mungui, el documento arroja luz sobre el complicado negocio de poblar una nueva aldea. Porque la gente que se asentó en Mungui no provenía solo de Cotaguasi, la reducción que estaba detrás del juicio a Juan Diego, sino que también venía de otra reducción, Pampamarca, en una provincia diferente. Efectivamente, el documento es un acuerdo entre los líderes de Mungui con los caciques de Pampamarca para que los indios bajo la jurisdicción de Pampamarca pudiesen asentarse en Mungui. Actuando «en nombre de las demas yndios tributarios» las personas al mando de Mungui «emos concertado [...] para haser poblar de nuevo en el asiento de Mungui donde esta despoblado y todo esto para servir a Dios nuestro Senor [...]». Luego, los fundadores de Mungui añadieron un vínculo explícito entre la cofradía y la fundación del pueblo-anexo: «[...] y para perpetuamente en el asiento de Mungui esta fundada la madre de Dios de Copacabana. Asi emos concertado conjuntamente con la señal de la Cruz [...] por señal de verdad firmamos de nuestros nombres»[51].

Con este documento, los indios de Mungui parecen haber puesto de lado a los funcionarios civiles españoles al fundar un pueblo bajo su propia autoridad, mediante la creación de una cofradía. Sin embargo, ellos afirmaban que para esto contaban con la autorización del obispo del Cuzco. Algunos «fundadores» de Mungui presentaron peticiones defendiendo su cofradía diciendo que era para «remedio de los pobres»[52]. De acuerdo con don Juan Pomac y don Juan Guamancaquina, principales de Mungui, su cofradía estaba conformada por unos

---

[50] En el siglo XVI, un sacerdote de la zona anotó que en dos pueblos de la provincia de Carangas, Corquemarca y Andamarca, unos indios ladinos habían comprado una copia de las *Siete Partidas*, el código legal de Castilla del siglo XIII, y una copia de la *Pratica civil, y criminal, y instrvcion de escrivanos* de Monterroso, un manual para promover juicios. Ver Álvarez (1998[1588]: 268). Kagan ha sostenido que Castilla fue una sociedad particularmente litigiosa; esta litigiosidad parece haber sido transferida a las Américas. Ver Kagan (1981).

[51] Lassègue (1993: 307-308). En este y en otros documentos incluidos en este caso, Juan Diego mostró familiaridad con la forma de los registros notariales como descrita en Burns (2005). Es posible que los fundadores de Mungui estuvieran tratando de recobrar una estructura social existente con anterioridad a la conquista, pero no hay otros documentos que lo sugieran.

[52] Lassègue (1993: 327-328).

30 indios tributarios con sus esposas[53]. Así como la gente de Santa Bárbara de Culta, ellos también afirmaban que su cofradía estaba gobernada por una «constitución». Aunque ninguna constitución de cofradía está incluida en el documento, una constitución para cofradías, vigente y fechada en 1592, proporciona pistas sobre lo que podría haber estado normalmente contenido en los estatutos: disposiciones para decir misas, instrucciones para el cuidado de los cófrades enfermos, cómo debían desarrollarse los funerales y cómo debía ser el entierro de la gente pobre que vivía con un miembro de la cofradía[54]. Los roles cumplidos por los cófrades en la supervisión de los servicios fúnebres, con los fallecidos bautizados ahora enterrados en tumbas en las iglesias y proyectados fuera del espacio social hacia el purgatorio y el cielo o el infierno, marcaron un cambio no solo en las prácticas funerarias, sino en la concepción de la vida de los muertos en el más allá y en la formación de la comunidad[55]. Igualmente importante para la formación de la comunidad fue la inclusión en la afiliación a la cofradía: la constitución de la cofradía de 1592 señalaba que cualquier cristiano fiel, «[...] ansi hombres como mugeres de qualquier condiçion y estado que fueren chicos y grandes puedan entrar en esta Santa cofradia [...]»[56]. Las cofradías, con su membresía «abierta», fueron un elemento esencial en el proceso de interrelación de un grupo muy heterogéneo, convirtiendo a sus miembros en parientes espirituales, e incorporando a forasteros como Juan Diego a formar parte de un pueblo. De esta manera, el agua fue más espesa que la sangre: la fuente bautismal y la constitución de la cofradía convirtieron en hermanos y hermanas rituales a la gente de Mungui. Los cófrades de Mungui hasta llevaron a cabo una propia campaña contra las idolatrías: ellos juzgaron y encontraron culpable a «una yndia llamada Francisca Vilcamama» por

[53] Si el cargo de principal era electivo o hereditario, esto variaba según el pueblo y la época.

[54] Limpia Conçepçion en Molle Molle (Moromoro), 1612, ABAS, Cofradías, no. 306. Para modelos españoles de cofradías, ver Flynn (1989).

[55] Ramos afirma en forma elocuente que el régimen funerario introducido por los españoles –y la erradicación de los preexistentes tratamientos andinos de los muertos– fue crucial para la conversión de la población indígena. Ver Ramos (2010).

[56] Limpia Conçepçion en Molle Molle (Moromoro), 1612, ABAS, Cofradías, no. 306. Esta cofradía incluía cófrades españoles e indígenas, una mezcla bastante común; a inicios del siglo XVII, solo dos parroquias del arzobispado de Charcas no tenían parroquianos indígenas, y ambas estaban en la ciudad de Potosí. Ver Draper (2000: 41). La lista de miembros de esta cofradía enumeraba a las mujeres solteras y viudas. También las mujeres se destacaron durante la fundación de Mungui como miembros de la cofradía, y en varios otros modos desempeñaron un papel fundamental. Cuando los pobladores decidían entablar un juicio, las mujeres eran gravadas con cuatro reales «por cabeza» para pagar los costos legales, mientras que los hombres eran tasados con ocho reales, lo que indicaba un rol autónomo –aunque menor– de las mujeres en el pueblo-anexo. Ver Lassègue (1993: 302, 305).

participar en actos de brujería usando hojas de coca y chicha de maíz[57]. Esto tiene muchas analogías con otros casos famosos de juicios por idolatrías que se dieron prácticamente en la misma época, pero, en este caso, el juez y el jurado, así como los acusados, eran nativos andinos y residentes en el pueblo de Mungui, que había sido creado por ellos mismos[58].

A pesar de los esfuerzos de la gente por presentarse como pobladores responsables, cristianos devotos y hasta extirpadores de idolatrías, el fraile dominico asignado al pueblo-reducción de Cotaguasi denunció la fundación de Mungui como una excusa para regresar a la idolatría y ordenó que el pueblo fuese quemado (nuevamente)[59]. Proclamar que las medidas tomadas contra Juan Diego García, y sus compañeros miembros de la cofradía y del cabildo, fueron pruebas del fracaso de la política de reducciones, exige no creer en las palabras que ellos mismos escribieron y, en cambio, creer absolutamente en las demandas contra Mungui hechas por el cacique de Cotaguasi, los sacerdotes dominicos y los burócratas españoles. En última instancia, ninguno de los funcionarios coloniales, indígenas o españoles, civiles o religiosos tuvieron éxito en destruir Mungui: este continúa a existir en el Perú actual, y su santa patrona sigue siendo la Virgen de la Candelaria.

Los pleitos relacionados con Santa Bárbara de Culta y Mungui fueron bastante contenidos. Cada parte presentó al mismo tiempo sus pruebas y con pleno conocimiento de los casos de sus oponentes, y cada uno ha sido conservado en un solo expediente en un único archivo. Paso ahora a un caso más complejo de disputa, uno en el cual una parte del registro documental recién ha salido a la luz. Este litigio, esta negociación sobre la fundación de un pueblo y los derechos de los pobladores, tiene lugar en la Audiencia de Charcas (más o menos Bolivia actual).

«El Virrey me dio liçençia de estar en este pueblo»: Santiago de Tolapampa

Comencé este ensayo con un breve relato sobre la fundación de Santiago de Tolapampa, un pueblo-anexo creado de la división de la reducción de Todos Santos de Tomave en 1603. Trece años después, Luis de la Vega, cura de la parroquia de Todos Santos de Tomave, envió una apasionada demanda a la Audiencia de Charcas,

---

[57] Como castigo, Francisca fue sentenciada a 50 latigazos y a una multa de cuatro pesos a pagar a la Virgen de Copacabana. Ver Lassègue (1993: 308-309).

[58] Spalding describe el caso de mujeres mayores acusadas de idolatría por hombres jóvenes e hispanizados. Ver Spalding (1984: 258).

[59] El castigo impuesto a Juan Diego García fue el de ser prohibido de desempeñar las funciones de escribano. Ver Lassègue (1993: 335).

respondiendo a un cargo hecho por el corregidor de que había quemado las casas del pueblo-anexo de Santiago de Tolapampa[60]. En vez de negar sencillamente el crimen, Vega afirmó que todo había sido inventado: él no había incendiado las casas; estas estaban aún de pie. La historia, sostenía, había sido tramada por el corregidor en un intento de aterrorizar a los indios y desacreditarlo.

Al clasificar sus evidencias, Vega relató la historia de Todos Santos de Tomave, comenzando en 1575 con su fundación como reducción[61]. En ese entonces vivían en la zona dos «naciones»: los siwaruyus y los arakapis[62]. Cuando crearon las reducciones, los españoles estaban poco interesados en mantener las diferenciaciones prehispánicas. Las «naciones» o «grupos étnicos» de antes de la conquista frecuentemente estaban separados en varios pueblos y hasta en diferentes provincias. Cada «grupo étnico» estaba formado por una cantidad de ayllus, grupos de parentesco y de tenencia de tierras, y la unidad básica de la organización social. Los españoles estaban informados de las estructuras del ayllu, pero pusieron poco empeño para mantener a todos los ayllus de un «grupo étnico» en un pueblo. Ningún pueblo fue un duplicado perfecto de un «grupo étnico» prehispánico. Un «grupo étnico» de antes de la conquista podía encontrarse dividido en varias diferentes reducciones, junto con los miembros de un totalmente distinto «grupo étnico». Este era el caso de Tomave.

---

[60] Para la carta de Vega, ver Carta de Luis de Vega a la Audiencia de Charcas, 1616, ANB, CACh, no. 728. Él se veía a sí mismo como un paladín de la población indígena; escribió una denuncia de la mita. Ver Memorial de Luis de Vega sobre la mita, 6 de marzo de 1612, AGI, Charcas 135. Para más información sobre Vega, ver Draper (2000: 99-122).

[61] Detalles sobre la fundación de reducciones en esta zona se pueden encontrar en Libro donde se asientan las tasas de los yndios, AHP, CR 18. En febrero de 1575 la población fue «reducida» de 28 aldeas, con un total de 5.968 personas, a dos reducciones, Talavera de Puna y Todos Santos de Quillocaya, conocida hacia 1616 como Todos Santos de Tomave. Un tercer pueblo, San Francisco de Coroma, fue creado (a través de un proceso desconocido) entre 1575 y 1600. Del mismo modo, la población precolombina de Asanaqi había sido dividida inicialmente entre tres reducciones, incluyendo a San Pedro de Condocondo, de cuyo territorio los hermanos Chiri extrajeron un espacio para Santa Bárbara de Culta.

[62] En los Andes prehispánicos la organización social estaba basada en una estructura de mitades; cada cuerpo social estaba compuesto de dos mitades, teóricamente iguales pero a veces «étnicamente» diferentes y siempre jerarquizadas. Las naciones siwaruyu y arakapi, cada una conformada por varios ayllus, fueron emparejadas, pero cada una de ellas habría tenido su propio cacique en épocas anteriores a la conquista. Abercrombie afirma que los arakapis probablemente fueron los habitantes originales de la zona, mientras que los siwaruyus fueron reasentados ahí después que ayudaron al Inca a derrotar a los arakapis. Ver Abercrombie (1986: apéndice 1). La reducción de Tomave fue fundada con aproximadamente 450 tributarios cabezas de familia, de los cuales alrededor de 60 eran siwaruyus.

El cura Vega informaba que al comienzo todos los parroquianos siwaruyus iban a misa, pero que para ese entonces habían escapado debido a la odiada instrucción religiosa. Cada domingo los alcaldes indígenas iban de caserío en caserío forzando a la gente para que asista a misa[63]. Vega también acusó a los siwaruyus de idolatría, embriaguez e incesto. Testificó que en la fiesta del Corpus Christi, «fuy abuscar y halle las casas atrancadas y cerradas por defuera, y en cada una tres, quatro, sinco y seis personas bebiendo y mochando al uso del inga». Después de este descubrimiento, Vega obligó a muchos de sus parroquianos a ir a la plaza donde los azotó antes de decir la misa[64].

Anticipando la pregunta sobre dónde habían huido los siwaruyus y cómo habían llegado a estar en ese lugar, Vega describió las artimañas indígenas y la ingenuidad española. Así como lo explicaba Vega, los siwaruyus habían ido donde el virrey para conseguir un permiso para fundar su pueblo de Santiago de Tolapampa como una forma «para no venir a missa». Y de forma muy parecida a la de la gente de Culta, ellos obtuvieron una orden para que el sacerdote fuese regularmente a su nueva capilla en Santiago de Tolapampa. En beneficio de la Audiencia, Vega repitió cómo se dirigió a los siwaruyus y reportó sus respuestas a él:

> Dixe que lo avia reñido mil veses y que se escapan con desir, [«]el Virrey me dio liçençia de estar en este pueblo y no quiero yr a Tomahabi[»] y que aunque les e dicho [«]mirad hijos que aunque os dio liçençia el Virrey de estar en este pueblo, no supo la verdad ni los inconvinientes. Y no os la dio para no venir a missa ni para vuestros pecados inçestos y borracheras. Y si lo sabe os mandara quemar el pueblo y que seais cristianos y bolvaies a Tomahabi[»][65].

Para Vega, la petición de los siwaruyus de fundar un nuevo pueblo fue una decepción, una manera de evitar el adoctrinamiento religioso. Aun así su memorial confirma que estos habían obtenido un permiso del virrey para construir una capilla y un pueblo, y una orden para que un cura doctrinero fuera a dicho lugar.

La documentación de los pleitos de Vega con los siwaruyus de Tolapampa acaba acá. Este caso de resistencia indígena a la política española parece muy claro. De hecho un archivero —a modo de ayuda— ha marcado el documento como una

---

[63] Los alcaldes, así como los funcionarios del cabildo, estaban encargados por Toledo de asistir al cura. Ver Ordenanzas para la ciudad de Arequipa, Arequipa, 2 de noviembre de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 169).

[64] Carta de Luis de Vega a la Audiencia de Charcas, 1616, ANB, CACh, no. 728, f. 1v. Esto concuerda con otros informes de la zona. En 1649, alrededor de 70 pequeños ídolos fueron encontrados en el pueblo de Coroma. Ver Abercrombie (1998*:* 277).

[65] Carta de Luis de Vega a la Audiencia de Charcas, 1616, ANB, CACh, no. 728, f. 2r.

buena fuente para estudiar la «resistencia al nuevo régimen» de las reducciones. Pero, desde que la persecución exitosa de las idolatrías podía conducir al ascenso y hasta a la fama debemos ser muy cautelosos aquí. En efecto, precisamente unos pocos meses antes, Vega había aplicado a una promoción para ejercer en una parroquia más rica, pero había sido rechazado[66]. Quizás con sus acusaciones de idolatría esperaba recibir una atención favorable. Afortunadamente no necesitamos basarnos exclusivamente en Vega para interpretar estos hechos, ya que la propia petición con la cual los siwaruyus obtuvieron el permiso para fundar Tolapampa ha salido a la luz recientemente. La petición para la creación de Tolapampa viene desde el vecino pueblo de San Francisco de Coroma y, a diferencia de los otros documentos que analizo aquí, proviene del propio archivo del pueblo. No lejos de Tomave y Tolapampa, el pueblo de Coroma era también lugar de asentamiento de los siwaruyus en el siglo XVI. Aunque fundado después de completada la visita general de Toledo, tenía el estatus de reducción independiente al momento en que empezó el caso de Tolapampa. Actualmente Coroma es famosa por su tesoro de tejidos históricos, almacenados en bultos bajo la supervisión de los ayllus del pueblo[67]. Guardados dentro de estos bultos de tejidos están los documentos del pueblo: el archivo de la comunidad de Coroma. Cristina Bubba, quien ha trabajado de cerca con la población de Coroma, describe cada bulto de tejido como lleno de «[...] documentos antiguos que contienen títulos de propiedad de terrenos, litigios de linderos, revisitas, listas de contribuyentes y otros, que datan desde el siglo XVI hasta la fecha»[68]. Estos bultos de tejidos, de gran importancia ceremonial, son usados para marcar ritualmente los linderos del municipio, los mojones. Una vez al año, los bultos de tejidos, con sus valiosos documentos en su interior, son llevados alrededor de los límites del pueblo por miembros del cabildo, como debía de haber sido realizado durante la época colonial, en una representación que define

[66] Vega había sido clasificado como último entre los postulantes para ejercer en una parroquia en la provincia de Pacajes. Ver Oposiciones, doctrina de Julloma, 21 de septiembre de 1613, AGI, Charcas 135.

[67] En la década de 1980, muchos de los tejidos de Coroma eran obtenidos ilegalmente y vendidos en el mercado de arte internacional. En 1989, la gente de Coroma hizo una película sobre su experiencia, *El camino de las almas*, producida y dirigida por Eduardo López Zavala. El robo hizo que los funcionarios de aduanas norteamericanos emitieran restricciones a la importación de objetos culturales provenientes de Bolivia basándose en la Convención de la UNESCO sobre la Propiedad Cultural.

[68] Bubba (1997: 396, nota 17). Agradezco a Cristina Bubba y a Thomas Abercrombie quienes me proporcionaron una copia del documento de Coroma.

el espacio jurisdiccional del pueblo[69]. Uno de estos documentos es la petición hecha por la población siwaruyu para la creación de su nuevo pueblo, Tolapampa.

Esta relación de 1603 complementa aquella producida por el sacerdote Luis de la Vega en 1616. Pero, al leer atentamente este documento aparece una versión muy diferente de la fundación de Tolapampa. Comienza con el recibo formal de parte del corregidor de la petición presentada por los siwaruyus de los pueblos de Todos Santos de Tomave y San Francisco de Coroma. Como está escrita en primera persona, la petición parece haber sido compuesta (o dictada) por don Diego Hallasa, el cacique siwaruyu de San Francisco de Coroma:

> Digo que el Excelentísimo Señor Don Luiz de Vilasco Visorrey destos Reynos por esta su Provicion de que hacimos presentacion manda se pueblen los Yndios de la dicha parcialidad [de los siwaruyus] que estan Poblados en el Pueblo de Todos Santos de Quillocaya [Tomave] en la pampa de Tolapampa y que para yfecto se haga en ella Pueblo nuebo y rridusgan en el todos los Yndios de la dicha parcialidad que contiene la dicha Provecion [...] pedimos y suplicamos si a servido de mandar nombrar persona que baya a señalar el dicho Pueblo y los lemites del y la placa Yglecia Cassas de Cavildo y todo lo demas necisario con forme a derecho para que en todo si cumpla lo que su Excelentísimo hordena y manda pues tanto conuiene al servicio de dios=Nuestro Señor y de su Magestad bien y conservacion de los dichos Yndios [...][70].

Lo que resalta en esta petición es que estos vecinos de Todos Santos de Tomave y de San Francisco de Coroma sabían que podían apelar directamente al virrey —el más alto funcionario español en las Américas— y saltarse al corregidor y a los jueces de la Audiencia en La Plata[71]. Como sucedía en los pueblos españoles, cada pueblo indígena fue imaginado como una república autónoma, con soberanía delegada por la corona, otorgándoles a sus habitantes, de este modo, un poder negociador con la corona y con su representante, el virrey[72]. Los pobladores que

---

[69] Cómo y dónde están guardados estos documentos refleja su importancia. Ver Clanchy (1993); Tanck de Estrada (1999).

[70] Petición de los siwaruyus, 1603, Archivo del Pueblo de Coroma, f. 1r-1v.

[71] Otros caciques, buscando permiso para «reducir» indios, escribieron directamente al propio rey, evadiendo hasta al virrey. Ver Los caciques y principales del repartimiento de Carangas al Rey, 1 de enero de 1612, AGI, Charcas 49.

[72] El pensamiento político español sostenía que Dios otorgaba soberanía al pueblo. Luego, el pueblo delegaba su soberanía al rey, quien gobernaba siempre y cuando actuase en su beneficio. Si se convertía en un tirano, el pueblo podía revocar su soberanía. Sobre teoría política en la edad moderna temprana española, ver Skinner (1978, II: caps. 5-6); Hamilton (1963).

estaban formando Santiago de Tolapampa podían ganar ese derecho para apelar, litigar, disputar, una vez que hubiesen creado su pueblo.

A la petición de crear Tolapampa siguió una orden del virrey Velasco. Los decretos de este tipo comienzan repitiendo la información presentada por los demandantes[73], y aquí fue contada la historia de la creación de la reducción de Tomave. Reducidos en 1575 por el capitán Agustín de Ahumado, la petición señalaba que fue hecha «forciblimente y contra su boluntad», pues quedaba muy lejos de sus campos y pastos, ofreciendo dos justificaciones legales por las que se necesitaba un nuevo pueblo[74]. Pero el argumento primordial para fundar un nuevo pueblo giraba en torno al otro grupo «étnico» reducido en Todos Santos de Tomave, los arakapis. Según la petición, la reducción de Tomave había sido creada en tierras de los arakapis, lo que dificultaba a los siwaruyus el atender la misa. Los arakapis sobrepasaban en número a los siwaruyus, por lo que estos fueron forzados a realizar servicios personales en favor de los primeros. Don Diego Hallasa afirmaba que el peor de todos los problemas era que los arakapis eran «cimarrones», esto es, seres asilvestrados que habían regresado al salvajismo[75]. Y Hallasa expresaba miedo de que los siwaruyus se contagiaran los malos hábitos y argucias de los salvajes y mentirosos arakapis. Basado en estos «hechos» del caso, Hallasa pidió permiso para crear un anexo de Tomave que debía ser construido en una llanura con arbustos de tola, conocida como Tolapampa. A diferencia de lo que el cura Vega afirmaría más adelante, Hallasa sostenía que iba a ser muy fácil para el sacerdote llegar a Tolapampa. Los caciques siwaruyus de Todos Santos de Tomave y de San Francisco de Coroma ofrecieron pagar el costo de construcción del nuevo pueblo-anexo de Tolapampa. El virrey Luis de Velasco accedió a la petición y ordenó la edificación de una plaza, de una iglesia y del edificio del cabildo. El plano seguiría el diseño estándar para las reducciones y ahora también el estándar para los pueblos-anexos.

El juez encargó la dirección de la administración de los asuntos de la población y el seguimiento de las directivas del virrey —para construir el nuevo anexo y reunir a los siwaruyus de modo de redactar un nuevo padrón— al cacique Hallasa y al alcalde ordinario siwaruyu don Francisco Aja, ambos descritos como «muy ladinos». Tomando en mano el padrón de Tomave de 1575, el juez confeccionó

[73] En su trabajo sobre México colonial, Owensby señala que Luis de Velasco, durante su mandato como virrey de México, «comenzó a conceder permisos especiales a la gente para regresar a sus pueblos de origen». Ver Owensby (2008: 22).

[74] Petición de los siwaruyus, 1603, Archivo del Pueblo de Coroma, f. 1v. Ver también Instrucción general para los visitadores, 1569-1570, en Toledo (1986-1989, I: 34); Normas sobre promoción de la doctrina, Potosí, 6 de marzo de 1573, en Toledo (1986-1989, I: 257).

[75] Petición de los siwaruyus, 1603, Archivo del Pueblo de Coroma, f. 1v.

el nuevo padrón para el pueblo-anexo de Tolapampa el 18 de enero de 1603. La población total de 144 hombres, mujeres y niños comenzaron el proceso de autocreación del pueblo de Tolapampa formando una fila por ayllus y dando sus nombres, edad y sexo, su estatus tributario, sus relaciones de parentesco en relación con los demás, la cantidad de tierra que cultivaban y sus cultivos, y los animales que poseían. Este censo, registrado por ayllus, se convirtió en su matrícula de tributos, y ayudó a reproducir la estructura de ayllus, reforzando la función económica de estos, y también su función política, ya que esta recopilación exigía que un «jefe» del ayllu se ocupara de estas tareas. Las ordenanzas de Toledo requerían que otros funcionarios del pueblo, incluido el puesto de alcalde, se alternaran por ayllus[76]. El reforzar y reenfocar el ayllu en el pueblo-reducción ayudaría a crear lazos afectivos que unirían los andinos a sus pueblos, de modo que con el tiempo la identificación con su pueblo pudiera volverse equivalente a la antigua identificación con el grupo étnico; a inicios del siglo XVIII, Tolapampa incluiría tanto a los ayllus siwaruyus como arakapis, fusionados en una identidad común como tolapampeños[77]. Con el ritual fundacional formal completado, los procedimientos legales que los siwaruyus comenzaron con su petición al virrey fueron copiados y puestos en las cajas de comunidad de Todos Santos de Tomave, San Francisco de Coroma y el nuevo pueblo de Santiago de Tolapampa[78]. Al final, los indios secesionistas ganaron el caso. Como los otros nuevos pueblos mencionados aquí, hoy en día Santiago de Tolapampa aún existe.

Conclusión: la importancia de los pueblos

La multiplicación de pueblos-anexos, fundados por las generaciones que siguieron a la visita general, ha sido comprobada por doquier en el Perú colonial. Todas las evidencias que he consultado sobre la creación de pueblos en el siglo XVII demuestran que los nuevos pueblos fueron establecidos por la determinación y persistencia de los indígenas andinos en gran parte *contra* la voluntad del régimen colonial. En efecto, a inicios del siglo XVII —más de una completa generación

[76] Ordenanzas particulares para los pueblos de indios del distrito de La Paz, Arequipa, 6 de noviembre de 1575, en Toledo (1986-1989, II: 205).

[77] Sobre la creación de las «estructuras de afecto» que permitirían que las reducciones fuesen permanentes, ver los artículos de Zuloaga Rada y Wilde en este volumen. Para la relación entre ayllus y pueblos en el siglo XX, ver Urton (1988). A mediados del siglo XVIII, los grupos étnicos prehispánicos son pocas veces mencionados como una fuente de autoidentificación. En cambio, la gente se identifica a sí misma con su pueblo.

[78] Cada pueblo iba a necesitar una copia de los procedimientos para asegurar que no se llevara a cabo la doble tasación de la población.

después de la reducción general y más de toda una vida desde la conquista—, la creación de pueblos se había convertido en algo tan importante que parecía que los andinos estuviesen dedicados a una lucha de proporciones épicas para reducirse a sí mismos[79]. ¿Cómo es que algo tan contrario a lo que generalmente se informa sobre las reducciones aparece una y otra vez en los registros documentarios? Desde la perspectiva de los informes oficiales, las reducciones fracasaron. El virrey Luis de Velasco, quien concedió permiso a los indios siwaruyus para fundar Tolapampa, escribió a la corona que «Las reducciones que hizo el Sr. Don Francisco de Toledo están algo desbaratadas [...] a causa de [los indios] que han huído por evadirse de las mitas de las minas [...]»[80]. Si el propósito fundamental detrás del establecimiento de las reducciones era el de concentrar a la población indígena en menos pueblos pero más grandes para facilitar el acceso al trabajo y al tributo indígena, la política no se puede considerar como exitosa. Sin embargo, si la pregunta es reformulada para averiguar qué impacto tuvo dicha política en los modos de vida de los andinos, la respuesta es diferente.

Nuevamente, la política de reducciones se podría considerar como fallida si fue diseñada para hacer que los pueblos fueran moradas permanentes de los indios. Los andinos se rehusaron a ocupar sus nuevos pueblos en la manera en que los españoles esperaban que lo hicieran, es decir, como residentes a tiempo completo. En cambio, ellos construyeron casas en el nuevo pueblo y regresaron más o menos regularmente para escuchar misa o clases de catecismo, para participar en las fiestas de los santos, para entregar sus tributos o ser contados por los inspectores de los censos, o para participar en las obras públicas: todos elementos clave de la vida colectiva de los andinos. Los estudiosos, al leer los informes coloniales, se centraron en el hecho que los indios no vivían en los pueblos todo el tiempo, en vez de enfocarse en que el número de pueblos *aumentó* drásticamente en las generaciones que siguieron a Toledo. Solo ocasionalmente los funcionarios mencionan el incremento en el número de pueblos. Una notable excepción fue Pedro Ramírez del Águila, el cura rector de la iglesia metropolitana de La Plata. En 1639, Ramírez del Águila, quien había servido más de 25 años en el arzobispado de La Plata, escribió que, aunque había solo alrededor de 130 doctrinas indias en el arzobispado, «cada doctrina tiene fuera del pueblo principal otros muchos de a cincuenta y cien vecinos, con sus capillas y cofradías en ellos fundadas que les

[79] Para ejemplos adicionales, sobre el caso de Itapaya (Bolivia), ver Visita del curato de Tapacari, 1680, ABAS, Visitas, no. 4838; En el pueblo de yndios llamado Hitapaya, [1609], AHMC, EC, no. 7. Sobre el pueblo de Aymaya (Bolivia), ver Visitas de Chayanta, 1680, ABAS, Visitas, no. 4845.

[80] Hanke y Rodríguez (1978-1980, II: 52).

llaman anexos, con que habrá más de seicientos [sic] pueblos de punas y valles, adonde residen muchos indios naturales y advenedizos de otros que llaman mitmas»[81]. En otras palabras, cada parroquia había generado otros cuatro a cinco pequeños anexos, cada uno con capillas y hermandades religiosas.

¿Cuál pudo ser la motivación para establecer tantos nuevos pueblos? Actuaron por lo menos dos fuerzas separadas. Un argumento en contra de la creación de los nuevos pueblos sería el continuo descenso de la población nativa[82]; sin embargo, esta pérdida poblacional tuvo el efecto contrario. A fines del siglo XVI, la corona comenzó a aplicar una política ibérica conocida como «composiciones de tierras» en los pueblos indígenas del Virreinato del Perú, donde todas la tierras «vacas» estaban sujetas a ser reclamadas por la corona y subastadas al mejor postor[83]. Con este robo institucionalizado de tierras, los pueblos-reducciones fueron obligados a comprar nuevamente sus propias tierras[84]. De hecho, las composiciones de tierras dieron un gran impulso a la búsqueda de medios para seguir con las reclamaciones de tierras, llevando a los pobladores indígenas a querer abarcar demasiado, y tratar de ocupar y usar lo más posible sus tierras. Como estos se mudaron a campos distantes, crearon nuevos pueblos que en muchos casos se convertían en los anexos de la reducción original. En cada uno de los tres casos presentados aquí, los reclamos de tierras han ocupado un lugar preponderante.

Aunque sin duda parte de la historia, los argumentos materialistas no explican porqué al interior de los pueblos-anexos los andinos crearon capillas y organizaron cofradías. Ramírez del Águila estimaba que en la década de 1630 alrededor de 600 «pueblos» pequeños con sus capillas y cofradías estaban esparcidos por toda la campiña. Las reducciones se habían convertido en el eje creador de la vida social, pero fue la adopción, de parte de los andinos, de las instituciones civiles y religiosas al interior de los pueblos lo que se convirtió en central para definir quién era un miembro legítimo dentro de la comunidad. No estoy afirmando que el cabildo y la cofradía dentro de los pueblos-reducciones fueron adoptados o funcionaron como en Castilla; los indígenas andinos no tenían una idéntica comprensión de los santos o de las celebraciones religiosas, del parentesco o de la persona. Solo para mencionar algunos ejemplos: el liderazgo en la cofradía estaba organizado por ayllus; la celebración de los días de los santos iba acompañada por sacrificios

[81] Ramírez del Águila (1978[1639]: 111-112).

[82] Cook (1981).

[83] Sobre la política ibérica, ver Nader (1990: 124).

[84] Para ejemplos sobre pueblos luchando contra las composiciones, ver Composición de las tierras de Guaranga en el repartimiento de Macha, 1593, ANB, EC, no. 19.

de llamas; la «eucaristía» se realizaba con hojas de coca y chicha; la Virgen y Santiago hablaban a los creyentes a través de prácticas chamanísticas[85]. Todos estos ejemplos representan reinterpretaciones andinas del cristianismo que los españoles rechazaron como idolatría. A inicios del siglo XVII, las instituciones que en la superficie podían aparecer como «españolas» se convirtieron en fundacionales para las *nuevas* nociones indígenas de persona, parentesco, religión y política.

El autogobierno de los indios del común fue una innovación colonial para los andinos; antes de la conquista el gobierno era ejercido por una aristocracia hereditaria. El establecimiento de nuevos pueblos significó un claro beneficio para los indios del común, ya que tenían la posibilidad de gozar de algún grado de autodeterminación y de representar sus propios intereses frente a los de los curas, hacendados y también frente a sus propios caciques hereditarios. La institución de capillas y cofradías dedicadas a los santos prepararon el terreno para una solidaridad política y una soberanía. Las *huacas* de la época inca habían legitimado una nobleza indígena que reivindicaba una descendencia de ellas; los santos, en cambio, eran igualitarios y aceptaban a todos como sus hijos[86]. Los indios del común nunca más fueron excluidos del gobierno porque ahora ellos eran elegibles para servir en el cabildo. En la mayoría de casos de fundación de pueblos, eran los indios del común los que buscaban crear un nuevo pueblo contra la oposición de los curas y de los caciques. Los relatos sobre la creación de pueblos aquí descritos proporcionan evidencias de que los indios no huían *desde* los pueblos donde habían sido reasentados, sino más bien huían *hacia* ellos, tratando de fundar nuevos pueblos a imagen de los que habían dejado, comenzando con la capilla y el santo patrón.

De hecho, hasta la evidencia de un masivo «forasteraje» durante el siglo XVII, es decir, de la huida de los andinos de sus reducciones originales, muestra que este los devolvió en brazos de pueblos y parroquias indígenas[87]. No había «tierra de nadie» adonde huir. En cambio, el movimiento, en algunas regiones de los Andes

[85] Para el liderazgo por ayllus en la cofradía, ver los festivales de 1795 en el pueblo de Carasi descritos en Testimonio del Quaderno 8o, AGNA, 9.6.5.6. Los sacrificios de llamas, la eucaristía con coca y chicha y las prácticas chamanísticas están detallados en Autos seguidos por don Lorenzo Garcia Apaza, 1758, ANB, EC, no. 136.

[86] Saignes ha afirmado que el cabildo, la cofradía y el compadrazgo se convirtieron en las principales instituciones para forjar las relaciones al interior de la comunidad. Ver Saignes (1995).

[87] El trabajo clásico sobre forasteraje en la región del Cuzco es el de Wightman (1990). Para la Audiencia de Charcas, ver Larson (1998: cap. 3). Aunque se focaliza más en el lenguaje que en la fundación de pueblos en la región maya de Yucatán, Hanks identifica a la política de reducciones como la política más influyente impuesta por los españoles al pueblo maya, y que la fuga «exportaba las formas de la reducción». Ver Hanks (2010: xiv, 58).

(incluyendo los sitios aquí estudiados) de hasta la mitad de la población, indica la presencia de unos cálculos astutos[88]. Convertirse en forastero en un pueblo nuevo, fuera del alcance de los recaudadores de tributos originales o de los reclutadores de trabajadores, proporcionaba ventajas, y parece ser que los líderes indígenas intentaron atraer inmigrantes con promesas de alivio temporal de las presiones fiscales coloniales. Sin duda, algunas de las nuevas formas sociales de cristianismo y de vida citadina hicieron más fácil la incorporación de migrantes de lo que había sido antes de la conquista: la membrecía en la comunidad ahora podía proceder a través del servicio a la comunidad en puestos en el cabildo y posiciones en la cofradía, donde los lazos de parentesco ficticio (voluntario) podían vincular a los recién llegados con los santos, los que ahora estaban en el centro de la devoción colectiva.

Para los españoles, la reducción era un proyecto utópico en ingeniería social a gran escala: el Nuevo Mundo era imaginado como un lugar de futuridad donde podían existir unas repúblicas bien ordenadas, sin estar restringidas por la tradición o por gobiernos feudales tiránicos, y donde los indios vivirían en «buena policía», aprendiendo los buenos hábitos gracias a un autogobierno urbano. En este sentido, el colonialismo español creó la modernidad *avant la lettre*[89]. La implantación de las reducciones, el encaminar a los indios a vivir en «buena policía» y el culto a los santos, condujo a la adopción de dichas instituciones y a la participación indígena en un régimen legal, una religión colectiva y una sociedad basada en documentación escrita. Sin embargo, la nueva cultura colonial —que no era ni prehispánica ni española— terminaría siendo interpretada por los españoles como evidencia de duplicidad, falta de raciocinio y resistencia a la civilización. Lo que los indios estaban haciendo, esto es, fundando nuevos pueblos, era prueba de civilidad y celo cristiano solo si realizado por los españoles[90]. Una contradicción insuperable ubicada en el corazón de todos los proyectos coloniales asegura que estos no puedan tener nunca éxito: los súbditos coloniales son imaginados como protegidos de agentes benevolentes y civilizadores, los que después quedan profundamente perturbados cuando sus patrocinados reafirman su propia agencia. Pero, reexaminando la evidencia, queda demostrado que los indios rechazaron

[88] Es muy instructivo el trabajo innovador de Powers sobre la contratación de forasteros de parte de algunos caciques, alentando de esta manera el «forasteraje». Ver Powers (1991).

[89] Sobre el Nuevo Mundo como tábula rasa y la modernidad española, ver Alonso (1998).

[90] Todos los conquistadores orgullosamente enumeraban los pueblos que fundaban (o refundaban) conforme se movían a través del paisaje. Como Nader señala, España «se convirtió en un imperio al incrementar el número de pueblos». Ver Nader (1990: 98).

que se les encasillara en su pasado tradicional o fueran infantilizados como meros receptores pasivos de la política y la «policía».

Cada uno de los tres pueblos analizados aquí existe hoy en día, así como la gran mayoría de reducciones y pueblos-anexos a lo largo de los Andes. Los antropólogos han mostrado que estos pueblos, fundados durante el periodo colonial, son clave para los andinos contemporáneos; siguen siendo centros políticos y religiosos, y se han convertido en la forma más importante de autoidentificación y diferenciación étnica[91]. Con la independencia, estos pueblos fueron marginalizados por un Estado-nación altamente centralizado. En la década de 1990, los pueblos fundados en época colonial en Bolivia adquirieron una nueva legitimidad política gracias al impulso neoliberal a la descentralización política. Los pueblos proporcionaron una fuerza de soporte clave para el ascenso de Evo Morales, el primer presidente indígena de Bolivia y de su partido Movimiento al Socialismo (MAS), duros críticos del capitalismo y del neoliberalismo.

La conquista se logró a través de la violencia, y el gobierno colonial, que incluía el reasentamiento forzado en las reducciones, a través de la coerción. Pero la reducción no fue solo un instrumento de opresión y de explotación. El municipio con cabildo fue la institución castellana de autogobierno autónomo de la gente ordinaria como república. Al interior del sistema colonial maduro, las instituciones del pueblo fueron las fuentes principales de autonomía y derecho a la protección legal y al resarcimiento. Los andinos hicieron suyas la reducción y sus instituciones. Pretender que las reducciones fallaron, o sugerir que los hombres de los Andes siguieron siendo auténticamente ellos mismos solo cuando escapaban de sus instituciones, es negar el propio rol que cumplieron los andinos en forjar la sociedad colonial. Es también aceptar solo argumentos seleccionados de algunos funcionarios españoles, en vez de las voces de los andinos en los documentos existentes sobre conflictos en la fundación de capillas y pueblos a inicios del siglo XVII. Produciendo algo diferente al modelo castellano, los andinos adaptaron a sus propios fines el uso de los espacios en damero de los pueblos y sus instituciones, volviéndolos instrumentos de contestación y de autonomía. Al hacer oír sus voces y valer su actuar a través de efectivas estrategias legales, los indios fundaron nuevas reducciones, poblaron nuevas cofradías y cabildos, y transformaron la reducción en el armazón de la comunidad andina en formación, así como en el vehículo principal con el cual continuarían a negociar una relativa autonomía y hacer valer sus derechos legales en las cortes coloniales.

[91] Ver, por ejemplo, Abercrombie (1998); Rasnake (1988).

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A.

1986 The Politics of Sacrifice: An Aymara Cosmology in Action. Tesis doctoral. University of Chicago.

1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.

Alonso, Carlos J.

1998 *The Burden of Modernity: The Rhetoric of Cultural Discourse in Spanish America*. Nueva York: Oxford University Press.

Álvarez, Bartolomé

1998[1588] *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: memorial a Felipe II (1588)*. María del Carmen Martín Rubio, Juan José R. Villarías Robles y Fermín del Pino (eds.). Madrid: Polifemo.

Baber, R. Jovita

2010 Empire, Indians and the Negotiation for the Status of City in Tlaxcala, 1521-1550. En Ethelia Ruiz Medrano y Susan Kellogg (eds.), *Negotiation within Domination: New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*, pp. 19-44. Boulder: University Press of Colorado.

Bakewell, Peter

2004 *A History of Latin America: c. 1450 to the Present*. Malden, MA: Blackwell.

Beezley, William H. y Colin M. Maclachlan

2000 *Latin America: The Peoples and Their History*. Fort Worth, TX: Harcourt Brace College Publishers.

Bubba, Cristina

1997 Los rituales a los vestidos de María *Titiqhawa*, Juana *Palla* y otros fundadores de los *ayllus* de Coroma. En Thérèse Bouysse-Cassagne (ed.), *Saberes y memorias en los Andes: in memoriam Thierry Saignes*, pp. 377-400. París: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine / Institut français d'études andines.

Burns, Kathryn

2005 Notaries, Truth, and Consequences. *The American Historical Review* 110(2): 350-379.

Calancha, Antonio de la y Bernardo de Torres

1972[1638] *Crónicas agustinianas del Perú* (Biblioteca «Missionalia Hispanica» 17). 2 vols. Manuel Merino (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Celestino, Olinda y Albert Meyers
1981 *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt am Main: Klaus Dieter Vervuert.

Chance, John K. y William B. Taylor
1985 Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy. *American Ethnologist* 12(1): 1-26.

Charney, Paul
1998 A Sense of Belonging: Colonial Indian Cofradías and Ethnicity in the Valley of Lima, Peru. *The Americas* 54(3): 379-407.

Clanchy, Michael T.
1993 *From Memory to Written Record: England 1066-1307*. Oxford: Blackwell.

Coello de la Rosa, Alexandre
2002 Resistencia e integración en la Lima colonial: el caso de la reducción de indios de El Cercado de Lima (1564-1567). *Revista Andina* 35: 111-128.

Cook, Noble David
1981 *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cummins, Tom
2002 Forms of Colonial Towns, Free Will, and Marriage. En Claire L. Lyons y John K. Papadopoulos (eds.), *The Archaeology of Colonialism*, pp. 199-240. Los Angeles: Getty Research Institute.

Draper, Lincoln A.
2000 *Arzobispos, canónigos y sacerdotes: interacción entre valores religiosos y sociales en el clero de Charcas del siglo XVII*. Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos «Monseñor Taborga».

Durán Estragó, Margarita
1992 The Reductions. En Enrique D. Dussel (ed.), *The Church in Latin America, 1492-1992*, pp. 351-362. Kent, Inglaterra: Burns & Oates.

Durston, Alan
2007 *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos
2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Gabriela Ramos (tr.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú.

Flynn, Maureen
1989 *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan.

Fuenzalida Vollmar, Fernando
1976 Estructura de la comunidad de indígenas tradicional: una hipótesis de trabajo. En José Matos Mar (ed.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, pp. 219-263. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Gade, Daniel W. y Mario Escobar
1982 Village Settlement and the Colonial Legacy in Southern Peru. *Geographical Review* 72(4): 430-449.

Góngora, Mario
1975 *Studies in the Colonial History of Spanish America*. Richard Southern (tr.). Cambridge: Cambridge University Press.

Gose, Peter
2008 *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.

Hamilton, Bernice
1963 *Political Thought in Sixteenth-Century Spain.* Oxford: Clarendon Press.

Hanke, Lewis y Celso Rodríguez (eds.)
1978-1980 *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: Perú* (Biblioteca de Autores Españoles 280-286). 7 vols. Madrid: Atlas.

Hanks, William F.
1986 Authenticity and Ambivalence in the Text: A Colonial Maya Case. *American Ethnologist* 13(4): 721-744.
2010 *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.

Hyland, Sabine
2003 *The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Kagan, Richard L.
1981 *Lawsuits and Litigants in Castile, 1500-1700*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Kagan, Richard L. y Fernando Marías
2000 *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*. New Haven: Yale University Press.

Keen, Benjamin y Keith Haynes
2009 *A History of Latin America*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

Larson, Brooke
1998 *Cochabamba, 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia.* Durham: Duke University Press.

Lassègue, Juan Bautista
1993 Cabildo secular, justicia y doctrina en la reducción de Cotaguasi (1609-1616). En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (eds.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVII*, pp. 293-345. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Lockhart, James y Stuart B. Schwartz
1983 *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.

Málaga Medina, Alejandro
1993 Las reducciones toledanas en el Perú. En Ramón Gutiérrez (ed.), *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*, pp. 263-316. Quito: Abya-Yala.

Mills, Kenneth
1997 *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.

Monsalve, Miguel de
1604 *Redvcion vniversal de todo el Pirv, y demas Indias, con otros mvchos auisos, para el bien de los naturales dellas, y en aumento de las reales rentas*. [Madrid].

Monterroso y Alvarado, Gabriel de
1609 *Pratica civil, y criminal, y instrvcion de escrivanos*. Madrid: En casa de Iuan de la Cuesta.

Mumford, Jeremy Ravi
2004 Vertical Empire: The Struggle for Andean Space in the Sixteenth Century. Tesis doctoral. Yale University.

Nader, Helen
1990 *Liberty in Absolutist Spain: The Habsburg Sale of Towns, 1516-1700*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Ortner, Sherry B.
1995 Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History* 37(1): 173-193.

Owensby, Brian P.
2008 *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.

Penry, S. Elizabeth
2000 The Rey Común: Indigenous Political Discourse in Eighteenth-Century Alto Perú. En Luis Roniger y Tamar Herzog (eds.), *The Collective and the Public in Latin America: Cultural Identities and Political Order*, pp. 219-237. Brighton: Sussex Academic Press.

Peña Montenegro, Alonso de la
1995-1996[1668] *Itinerario para párrocos de indios*. 2 vols. C. Baciero, M. Corrales, J. M. García Añoveros y F. Maseda (eds.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (eds.)
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII): historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores / University of St. Andrews / University of London / Inter America Foundation / Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Powers, Karen M.
1991 Resilient Lords and Indian Vagabonds: Wealth, Migration, and the Reproductive Transformation of Quito's Chiefdoms, 1500-1700. *Ethnohistory* 38(3): 225-249.

Ramírez, Susan E.
1996 *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*. Stanford: Stanford University Press.

Ramírez del Águila, Pedro
1978[1639] *Noticias políticas de Indias y relación descriptiba de la ciudad de La Plata*. Sucre: División de Extensión Universitaria.

Ramos, Gabriela
2010 *Death and Conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532-1670*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Rasnake, Roger Neil
1988 *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People.* Durham: Duke University Press.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1975 Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca. *Historia y Cultura* 9: 119-154.

Saignes, Thierry
1995 Indian Migration and Social Change in Seventeenth-Century Charcas. En Brooke Larson, Olivia Harris y Enrique Tandeter (eds.), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, pp. 167-195. Durham: Duke University Press.

Salles, Estela Cristina y Héctor Omar Noejovich (eds.)
2008 *La «visita general» y el proyecto de gobernabilidad del virrey Toledo*. Vol. 1. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Scott, Heidi V.
2004 A Mirage of Colonial Consensus: Resettlement Schemes in Early Spanish Peru. *Environment and Planning D: Society and Space* 22(6): 885-899.

Skinner, Quentin
1978 *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Spalding, Karen
1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

Stern, Steve J.
1993 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640.* Madison: University of Wisconsin Press.

Tanck de Estrada, Dorothy
1999 *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*. México: Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

Toledo, Francisco de
1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. 2 vols. Guillermo Lohmann Villena y María Justina Sarabia Viejo (eds.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Trouillot, Michel-Rolph
1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Urton, Gary
1988 La arquitectura pública como texto social: la historia de un muro de adobe en Pacariqtambo, Perú (1915-1985). *Revista Andina* 6(1): 225-261.

Vitoria, Francisco de
1991 *Political Writings*. Anthony Pagden y Jeremy Lawrance (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Wernke, Steven A.
2007 Negotiating Community and Landscape in the Peruvian Andes: A Transconquest View. *American Anthropologist* 109(1): 130-152.

Wightman, Ann M.
1990 *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570-1720*. Durham: Duke University Press.

Yannakakis, Yanna
2008 *The Art of Being In-between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Durham: Duke University Press.

Amazonía

La política de reducciones y sus efectos en la sociedad chiquitana (siglos XVII-XVIII)

Roberto Tomichá Charupá

La concentración de la población indígena en pueblos o reducciones representó, desde los inicios de la conquista americana, uno de los métodos usados por civiles y eclesiásticos para facilitar la integración en la sociedad colonial de los numerosos pueblos autóctonos dispersos. De este modo se favorecía, tanto la consolidación del sistema social, político y económico español como el arraigo y apropiación del cristianismo por parte de los indígenas. Una experiencia particular de reducciones fue emprendida por los religiosos jesuitas en diversas regiones de América Latina, como en el caso de «Chiquitos» (actual Oriente boliviano), durante los años 1691-1767. En la región de Chiquitos numerosos pueblos indígenas de variadas lenguas fueron congregados en diez reducciones dando inicio a un proceso interactivo e intercultural, que gestará el pueblo denominado actualmente «chiquitano». Se ofrece una síntesis de este proceso, teniendo presente en modo particular las resignificaciones y apropiaciones sociales, culturales, religiosas y simbólicas vividas por los propios chiquitanos durante y después de la expulsión de los jesuitas.

La política socio-religiosa en el Virreinato del Perú: que «los indios se reduzcan a pueblos»

El 9 de octubre de 1549 el emperador Carlos V (Carlos I de España) libraba una real provisión a la Audiencia del Perú estableciendo que «los indios se reduzcan a pueblos», en modo tal que haya alcaldes, regidores, alguaciles y otros oficiales, además de cárceles en cada pueblo, corrales para depositar el ganado y mercado y plaza que sirvieran a españoles e indígenas para la compra-venta de sus productos[1].

[1] Las referencias a las fuentes se encuentran en Tantaleán Arbulú (2011, I: 215-228).

Diez años después, el 15 de mayo de 1559, Felipe II insistía ante el virrey del Perú en averiguar la conveniencia de reducir a los indios «a pueblos donde habiten y estén congregados y no derramados». En el Virreinato del Perú, Francisco de Toledo, en ocasión de su visita general (1570-1575), definirá y aplicará una política explícita sobre el tema, distinguiendo entre pueblos de españoles y pueblos de indios, debiendo constituirse estos últimos sobre la base de la organización castellana. De modo que los pueblos de indios o reducciones deberían dividirse en cercados o barrios, bajo la autoridad del cabildo indígena, del cacique, del cura doctrinario y algunas veces de un corregidor español. Según las ordenanzas de Toledo, los indios reducidos a pueblos debían elegir dos alcaldes, cuatro regidores, un alguacil y un escribano o quipocamayo, cargos que representarían a los indígenas de todas las parcialidades y no de un solo ayllu. Los alcaldes tenían jurisdicción sobre los «pleitos civiles» entre indígenas, dejando los demás pleitos al conocimiento del corregidor español. Por cierto, debían ser elegidos indígenas «cristianos», es decir, aquellos que no eran infieles, idólatras o hechiceros.

El mismo Toledo insistía en que las reducciones se debían realizar en lugares de buen temple, con buena tierra, provisión de agua, pastos, montes y todo lo necesario para la vida en un pueblo, siendo importante que se hicieran con la buena voluntad y agrado de los caciques y de todos indígenas del repartimiento. Los pueblos debían ser trazados según el modelo español, con calles anchas y derechas, plaza, iglesia, casa de sacerdotes, casa de la comunidad, cabildo, cárcel, etcétera. Cada indígena debía tener su casa con puerta a la calle pública y una casa para el cacique principal. En el circuito de cada pueblo no debía haber chacras ni sementeras, sino simplemente un pedazo de huerta.

Francisco de Toledo impulsa su política de reducciones, porque pretende modelar la sociedad colonial, a través de la uniformidad y regularidad de la organización de vida indígena. En su opinión, un núcleo concentrado de población indígena es más fácil de controlar tanto en lo sociopolítico como religioso. En efecto, uno o dos sacerdotes podrían encargarse —con la ayuda de los propios indígenas— en mantener el culto y la enseñanza cristiana, mientras los corregidores debían «hacer justicia» contra los abusos de españoles, clérigos, frailes y caciques. Por otra parte, las reducciones permitían utilizar mejor y supervisar la fuerza de trabajo indígena, además de centralizar y controlar la producción no agrícola según el interés de la corona. Así, las reducciones se convirtieron en centros abastecedores de mano de obra indígena, de producción de alimentos y de fabricación de diversos productos.

En cuanto al gobierno de las reducciones, pasó poco a poco de manos de los tradicionales curacas a indígenas que gozaban de la confianza de los españoles,

ocasionando una cierta desestructuración social y fragmentación de los ayllus a favor de los intereses políticos coloniales mediante el servicio de la mita y el pago del tributo. No obstante, los mismos ayllus o comunidades indígenas intentan por diversos modos contrarrestar la dominación española, al mismo tiempo que se unificaba la población en los niveles cultural, social y económico. En la práctica, las reducciones llevaron a la disminución de las encomiendas de indios, lo que ocasionó problemas con los encomenderos, quienes a cambio obtuvieron del mismo Toledo una cierta compensación con el servicio personal de los indígenas.

Esta política de reducciones tuvo elogios y críticas por parte de los virreyes sucesores de Toledo, para quienes las reducciones fueron un «negocio», pues los indios vivían en la miseria sufriendo padecimientos, o simplemente un «fracaso», pues en realidad los indígenas no se redujeron, más bien, se «desbarataron». Otros atribuían a la mita la causa del despoblamiento indígena en Potosí. Del mismo parecer eran otros españoles, desde oidores, catedráticos, juristas, encomenderos, prelados, doctrineros, hasta cronistas y burócratas. En efecto, el sistema de reducciones civiles no dio los frutos esperados por la tasación elevada de los tributos, el servicio obligatorio de la mita, el servicio «especial» exigido a los indígenas para corregidores, doctrineros, españoles y mestizos, el trabajo servil de mujeres y niños a los españoles, y la desintegración de los pueblos por el regreso de los indígenas a sus antiguos pueblos. Además de ello, el abandono de los territorios indígenas significó para los autóctonos la desintegración y desestructuración no solo del funcionamiento socioeconómico, sino del universo simbólico religioso andino conservado durante siglos.

No obstante la discriminación vivida por los indígenas con el consiguiente daño psicológico y la desestructuración social, económica y religiosa[2], «el reagrupamiento en *pueblos de indios* ayuda y fomenta las relaciones sociales y grupales en las que se edifican creencias, costumbres y estilos de vida con raigambre en la tradición de los pueblos»[3]. En otras palabras, parecería que la política colonial española no solo se habría apoyado en la tradición comunitaria indígena (ayllu), sino que además habría ayudado a forjar nuevas cohesiones comunitarias —forzosas, por supuesto— basadas en la simbología religiosa cristiana. En este contexto, la Iglesia apoyó el sistema de reducciones, como señalan dos pareceres que en 1561

[2] En general, «el virrey se sirvió de las formas tradicionales de organización laboral indígena para construir su cuerpo legislativo, pero dentro del nuevo contexto racional mercantilista que operaba la economía colonial, desfiguró las antiguas instituciones indígenas que habían estado marcadas inicialmente por los principios de redistribución y reciprocidad». Ver Bonnett Vélez (2000: 108).

[3] Tantaleán Arbulú (2011, I: 226). La cursiva es original.

expresan el primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, y los representantes de las órdenes religiosas:

> Lo primero, que los indios se deben reducir a menos pueblos, porque estando tan derramados no puede haber policía, ni cristiandad, ni los sacerdotes los pueden visitar para doctrinarlos y saber cómo viven y por otros muchos buenos efectos que estar en pueblos y vivir como hombres se siguen[4].
>
> Primeramente, por cuanto los indios en las partes de estos reinos están derramados y tienen ranchos o casillas apartadas unos de otros, de manera que se comunican poco, y estando así no pueden socorrerse unos a otros en sus necesidades, ni haber policía ni cristiandad, ni los sacerdotes que los doctrinan visítanlos, así para saber como viven y doctrinarlos como para socorrerlos en sus enfermedades, y así les parece [al arzobispo Loaysa y a los clérigos] que conviene mucho mandarlos juntar en pueblos y que vivan como hombres, mandándolo hacer a personas que lo entiendan[5].

Los textos citados —y cuanto sigue en el documento— señalan la conveniencia del sistema de reducciones tanto para la vida civil como eclesiástica —administración de los sacramentos, visita del sacerdote a sus parroquias, etcétera— de los indígenas, sea en ciudades y pueblos, pero especialmente en zonas periféricas fronterizas, donde residían indígenas considerados en la época bárbaros, selváticos..., precisamente por vivir en modo errante, nómada y vagabundo. Es decir, sus formas de vida se oponían a la vida civil europeo-hispánica y, por tanto, debían necesariamente adoptar tales modelos urbanos de vida y comportamiento hispánicos. Solo haciendo este proceso serían luego considerados «cristianos».

En otras palabras, la propuesta de vida cristiana en su dimensión formal pasaba necesariamente por la modelación del indígena a la vida «urbana» y sedentaria (no necesariamente geográfica) de los misioneros. Precisamente hacia estos pueblos se dirigieron los esfuerzos de las congregaciones religiosas, como los franciscanos y jesuitas, que en la práctica coadyuvaron no solo en lo estrictamente evangelizador, sino en la modelación urbana de los indígenas, además de mantener la estabilidad de la presencia española-criolla en las regiones de frontera.

---

[4] Parecer del Señor Arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, y demás prelados de las órdenes religiosas, Los Reyes, 23 de septiembre de 1561, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Patronato 188, ramo 25, imagen 2, URL: http://pares.mcu.es/ (consultado el 30 de mayo de 2013).

[5] Parecer del Señor Arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, y demás prelados de las órdenes religiosas, Los Reyes, 4 de octubre de 1561, AGI, Patronato 188, ramo 25, imagen 5, URL: http://pares.mcu.es/ (consultado el 30 de mayo de 2013), publicado en Olmedo Jiménez (1990: 234).

Presupuestos etno-teológicos del modelo reduccional: «que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después a ser cristianos»

El modelo de reducciones, a nivel práctico, representaba uno de los modos de impulsar las «misiones», es decir, la expansión del cristianismo, bajo categorías, moldes y expresiones españolas. Sobre el concepto de «misiones», el jesuita José de Acosta (1540-1600), en su tratado de misionología escrito en 1576, ofrecía una aproximación descriptiva: «entiendo por "misiones" esas salidas y giras que se emprenden pueblo tras pueblo para predicar la palabra de Dios»[6], existiendo dos tipos de servidores o misioneros, «uno, el de los que luchan en un sitio determinado; otro, el de los que maniobran por todo el campo para ayudar a todos»[7]. En el caso de Chiquitos en los siglos XVII-XVIII, la misión se comprende como la interacción entre al menos dos mundos muy distintos, el cristiano europeo, por una parte, y las cosmovisiones y vivencias indígenas, por otra.

Como se ha señalado antes, este proceso de modelación de la vida indígena se llevó a cabo en las denominadas «reducciones», o congregación de indígenas a vivir en pueblos o «urbes», consideradas en la época el espacio fundamental para la conversión al cristianismo. A propósito de reducciones, en el presente trabajo, resulta muy útil la definición que en 1639 diera el jesuita Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), a propósito de las reducciones en el Paraguay:

> Llamamos Reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separadas a legua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar el algodón con que se vistan; porque comúnmente vivían en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó [...][8].

¿Qué concepciones filosófico-teológicas subyacen detrás de este modelo misional-reduccional? ¿Qué visión antropológica sustenta el proyecto político-misional de reducciones promovido por Francisco de Toledo y continuado por las órdenes religiosas? Conviene al respecto, recordar algunos presupuestos del modelo de reducciones.

En el siglo XVI las personas de pueblos o naciones diferentes al europeo eran consideradas bárbaras, en cuanto seres ignorantes, limitados en el uso de la razón

---

[6] Acosta (1984-1987[1588], II: libro 5, cap. 21, 331). Sobre el concepto de misión, ver también Leuridan Huys (1997).

[7] Acosta (1984-1987[1588], II: libro 5, cap. 21, 333).

[8] Ruiz de Montoya (1639: f. 6r).

y que se manifestaban en sus costumbres poco «urbanas». José de Acosta se refería a propósito:

> Lo más fundamental y básico es lo que dijo un insigne experto, especializado en temas de Indias: primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después a ser cristianos. Este criterio es tan capital que de él depende todo el negocio de la salvación o de la ruina cierta de las almas[9].

Acosta se refiere como «insigne experto» al jesuita Bartolomé Hernández, quien en una carta a Juan de Ovando fechada el año 1572 había expresado:

> Porque, como Vuestra Señoría sabe, primero es necesario que sean hombres que vivan politicamente para hazerlos cristianos. Hasta ahora no han tenido esta policía, antes han vivido como salvajes en tierras asperísimas; o, ya que hayan vivido en pueblos juntos, ha sido su habitación viviendo en unas rancherías muy angostas y muy sucias y oscuras, donde se juntaban y dormían como puercos [...][10].

Según la mentalidad misional de la época seguida por Acosta, «la recta razón» y «la práctica del género humano» se expresan sobre todo en un «régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y, lo que más importa, uso bien reconocido de las letras»[11]. Estos son algunos indicadores de una verdadera humanidad, que se contrapone a la barbarie. A propósito, distinguía tres tipos de bárbaros:

a) Los chinos, los japoneses y buena parte de la India oriental, quienes tenían fama de haber logrado un elevado florecimiento en la producción de libros, esplendor en las academias, prestigio de sus leyes y magistrados y magnificencia de sus monumentos públicos. Estos pueblos, que se destacan por su no despreciable sabiduría humana y recta razón, han de ser atraídos a la salvación casi del mismo modo cómo lo fueron en su momento los griegos y romanos y demás pueblos europeos.
b) Los mejicanos y peruanos, como los incas y demás señoríos menores, los cuales, aunque desconocían la escritura, la filosofía y las leyes civiles, tenían un régimen de gobierno, asentamientos frecuentes y fijos con administración política, jefes militares organizados, cierto esplendor de culto religioso y normas de comportamiento humano: «tienen de común que viven en ciudades y no andan errantes como las fieras [...] tienen juez y jefe designados

[9] Acosta (1984-1987[1588], I: libro 3, cap. 19, 539).
[10] Hernández (1954[1572]: 467).
[11] Acosta (1984-1987[1588], I: proemio, 63).

y a cada uno se le respetan sus derechos»[12]. Sin embargo, sus costumbres, ritos y leyes conservan «desviaciones monstruosas» y gran permisividad para ensañarse con los súbditos, de modo que a duras penas podrían vivir o perseverar según la luz del evangelio; por tanto, una vez convertidos, deben someterse a la autoridad de príncipes y magistrados cristianos.

c) Los hombres considerados «salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos», pues viven «sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y aun cuando lo tienen fijo, más se parece a una cueva de fieras o establo de animales»[13]. A este grupo pertenecen la mayoría de los indígenas, desde los caribes antropófagos hasta los menos fieros como los chiriguanas, moxos y «los que pueblan las grandes campiñas del inmenso río Paraguay»[14].

Del mismo parecer es el jesuita Bernabé Cobo (1582-1657), según el cual en el nivel más bajo de barbarie están aquellos que:

> [...] pasan la vida en behetrías, sin pueblos, reyes, ni señores; estos son los más rudos y salvajes de todos, de los cuales unos andan por los campos y desiertos a bandadas como brutos, sin reconocer superioridad a ninguno; otros viven en pequeñas comunidades, que constan cada una de solos los hombres de un linaje y familia, los cuales obedecen en lo que quieren al padre de la familia, que suele ser el pariente mayor, o al que entre ellos se aventaja en razón y habilidad[15].

Según Acosta, aunque no son mencionados explícitamente, pertenecerían a la tercera categoría los numerosos grupos y parcialidades indígenas de la región de Chiquitos. Precisamente a los hombres o «mediohombres» de este último grupo era preciso «darles instrucción humana, para que aprendan a ser hombres, educarlos como a niños»[16], puesto que, según la mentalidad europea, «la naturaleza de los bárbaros es completamente servil [...] si no se les mete miedo y se les hace alguna fuerza como a los niños, no entran por la obediencia»[17].

A partir de lo expuesto, aparece con claridad la estrecha vinculación de lo humano con lo urbano-reduccional; es decir, uno de los indicadores del ser humano

---

[12] Acosta (1984-1987[1588], I: proemio, 65).

[13] Acosta (1984-1987[1588], I: proemio, 67).

[14] Acosta (1984-1987[1588], I: proemio, 67).

[15] Cobo (1964[1653], II: 30). Para una valoración del concepto de barbarie en las reducciones de Chiquitos, ver Tomichá Charupá (2002: 346-353).

[16] Acosta (1984-1987[1588], I: proemio, 69).

[17] Acosta (1984-1987[1588], I: libro 1, cap. 7, 143).

racional es «la convivencia humana en la ciudad», aspecto que representa uno de los presupuestos para la cristianización. En efecto, ser cristiano supone antes superar la condición de «bárbaro», que se asienta en una vida rural, dispersa, nómada, es decir —en términos de la época— una vida salvaje, sin leyes, sin reyes y sin Dios. Esta mentalidad de superioridad del cristianismo europeo respecto a los demás pueblos indígenas, que en la práctica se expresó en todas las dimensiones de la vida humana y social, tenía sus fundamentos últimos en una cierta concepción filosófico-teológica de un Dios providencial, monoteísta, que se había servido de los españoles (civiles, militares o eclesiásticos) para «salvar» a los «pobres indios» de manos del demonio. Para ello la mediación segura era la pertenencia formal a la Iglesia católica visible, eurocéntrica, considerada la única y exclusiva portadora de salvación a todo el mundo: «*extra ecclesiam nulla salus*» (fuera de la Iglesia no hay salvación). De allí la consecuente negación teológica de toda alteridad y diversidad, que se expresó en actitudes metodológicas de tabula rasa o en el proceso conocido en la región andina como «extirpación de las idolatrías», cuyo objetivo, más que integrar o asimilar, era reconducir toda diversidad a expresiones monolíticas, monoculturales, monoreligiosas..., representando en la práctica la muerte de todo lo distinto. Esta fue la tendencia general de la cristianización en América y en este contexto surgieron las experiencias de reducciones, como las realizadas en la región de Chiquitos en el siglo XVIII.

La fronteriza gobernación de Santa Cruz de la Sierra (siglos XVI-XVIII): las reducciones consolidan el territorio y los intereses político-militares españoles

En 1560 el virrey del Perú, don Andrés Hurtado de Mendoza (1510-1560), II marqués de Cañete, a instancias, gestiones e influencias personales del capitán extremeño don Ñuflo de Chaves, creaba una nueva gobernación denominada provincia de Moxos, independiente del Paraguay y del Río de la Plata, cuya jurisdicción comprendía los territorios de Mato Grosso, Chiquitos y Moxos. La gobernación tendrá como ciudad principal Santa Cruz de la Sierra, fundada el 26 de febrero de 1561, centro de operaciones para las campañas de descubrimiento de las riquezas de Moxos, el Paititi[18], y de la lucha contra los indígenas chiriguanos.

[18] Sobre el significado de Paititi ver un reciente y completo estudio con fuentes de la época de Combès y Tyuleneva (2011).

La gobernación cruceña, en el momento de su creación abarcaba:

> el extenso territorio que regaban por el norte, más allá del río Beni, los afluentes del Amazonas; estaba separada de las demás provincias alto peruanas por la cordillera oriental de los Andes; iba al noroeste más allá del Iténez, que con el tiempo fue fijado como límite con el Brasil, y por el este y el sudeste llegaba hasta el río Paraguay; por el sur, finalmente, colindaba con la gobernación del Tucumán[19].

En este territorio, de superficie uniforme y poco elevado sobre el nivel del mar, se distinguían cuatro regiones lingüística y culturalmente diferenciadas: Chiquitos, Chaco Boreal, Moxos y llanos de Grigotá.

A finales del siglo XVI, con la creación de dos ciudades de muy breve duración, Santiago del Puerto (1592-1594) y San Francisco de Alfaro (1605-1621), la región de Chiquitos contará con tres ciudades españolas, mientras los llanos de Grigotá tendrá una sola ciudad, San Lorenzo de la Frontera o de la Barranca, fundada en 1595 por el capitán don Lorenzo Suárez de Figueroa (1530-1595). Santa Cruz de la Sierra, la principal ciudad de la región de Chiquitos es despoblada en 1604 y así muchos de sus habitantes se trasladan a los llanos para asentarse en la población de Cotoca, ubicada a escasas cinco leguas de San Lorenzo de la Frontera. En estas dos ciudades tanto españoles, mestizos e indígenas de servicio se establecieron desde los primeros años del siglo XVII. En 1621, cuando desaparece San Francisco de Alfaro, último reducto español en Chiquitos, y la población de Cotoca es abandonada paulatinamente, San Lorenzo de la Frontera —luego denominada también Santa Cruz de la Sierra, la nueva— se constituirá en la única ciudad ubicada al oriente de la Audiencia de Charcas y será el centro político, económico y militar de la gobernación cruceña.

En 1621 la región de Chiquitos fue abandonada por los españoles, entre otros motivos, por la resistencia indígena ante los abusos, explotación y encomiendas, y la cercanía y ventajas de los llanos de Grigotá para realizar expediciones de descubrimiento a las riquezas mojeñas. Después de tal abandono, los indígenas de las diversas etnias que habían tenido contacto con españoles o se habían escapado a la servidumbre, retomaron el estilo de vida tradicional, manteniendo encuentros esporádicos con los cruceños (españoles, criollos y mestizos) por razones de comercio, y en procura de conseguir las herramientas de hierro necesarias para la agricultura[20].

---

[19] Finot (1978: 37).

[20] Krekeler (1993).

Cabe subrayar que durante los siglos XVI-XVII y gran parte del siglo XVIII la gobernación cruceña, particularmente la ciudad de San Lorenzo de la Barranca, vivió una situación de marginalidad y aislamiento a todo nivel (geográfico, político, social, económico y religioso), debido tanto a la carencia de riquezas metálicas como a su lejanía de los centros de decisión política, en concreto, la Audiencia de Charcas. Ni siquiera los obispos querían vivir en aquella ciudad[21], bien llamada «de la Frontera», ciudad que sirvió de refugio a muchos aventureros «vagantes», desterrados de la justicia, condenados a galeras o incluso a penas de muerte, quienes purgaban sus delitos sirviendo como soldados en la gobernación cruceña. En efecto, como ciudad militar de frontera, los cruceños debieron defender el poder político y la soberanía de la corona española ante las insurgencias de los indígenas chiriguanos y yuracarés, por una parte, y las incursiones portuguesas de los bandeirantes mamelucos[22] procedentes del Brasil, por otra. A esta ocupación militar, ofensiva en relación a los indígenas y defensiva contra los portugueses, los cruceños subordinaban las demás tareas sociales y productivas, que eran ejercidas por los indígenas de servicio, encomendados, yanaconas o esclavos[23].

Con el inicio de las reducciones de Moxos (1682) y Chiquitos (1691) por parte de la Compañía de Jesús, la gobernación cruceña se verá fortalecida en sus objetivos sociales, económicos, políticos y militares de afirmación de los intereses de la corona española. De modo que un primer fruto de la política reduccional en esta región es precisamente la consolidación de estos intereses que motivaron en su momento la creación de la gobernación cruceña. En el caso de Chiquitos, la concentración de grupos étnicos en pueblos o reducciones, le permitió a la corona, a través del gobernador y capitán general de Santa Cruz de la Sierra, poder contar con recursos humanos indígenas para defender el territorio común, como sucedió en la última década del siglo XVII, cuando chiquitos y cruceños se aliaron contra

[21] La diócesis de Santa Cruz de la Sierra fue creada el 5 de julio de 1605 con bula del papa Paulo V, al día siguiente de la erección de la diócesis de Nuestra Señora de La Paz, como parte de la división de la diócesis de La Plata o Charcas, creada el 5 de julio de 1552. El obispado cruceño nació con el propósito de atender las necesidades espirituales de los indígenas de la zona y con sede oficial en la ciudad de San Lorenzo de la Barranca. Sin embargo, por motivos prácticos durante el siglo XVII los obispos fijaron su residencia en el valle de Mizque y algunos en Arani. Para más detalles, ver Tomichá Charupá (2005: 39-42).

[22] En el Brasil, desde el siglo XVI, se llamaba «mamelucos» a los mestizos nacidos de padres europeos y de madres indígenas. Durante el siglo siguiente los «mamelucos» de la ciudad de São Paulo se constituyeron en «bandeiras» (grupos de hombres armados) y organizaron expediciones para capturar esclavos indígenas. Se les conoce también como «paulistas» y, más tarde, «bandeirantes». Para más detalles, ver Cortesão (1964; 1955).

[23] Para más detalles, ver García Recio (1988).

las incursiones portuguesas. Al mismo tiempo, el poder civil cruceño usó también a los indígenas reducidos para enfrentarse a los indígenas considerados rebeldes o enemigos, como sucedió en la batalla contra los chiriguanos que cruceños y chiquitos emprendieron juntos en 1729[24]. Esta defensa del territorio común por parte de los indígenas continuó incluso a principios del siglo XIX durante las luchas por la independencia de la actual Bolivia.

Por todo lo expresado, resulta claro que las reducciones de Chiquitos afianzaron la soberanía española en la región oriental de la Audiencia de Charcas. Al mismo tiempo, sin embargo, la concentración de personas y grupos étnicos de diversas tradiciones y lenguas permitió el encuentro, relación, interacción y gestación de un proceso nuevo de autoidentificación indígena, proceso en el cual la presencia religiosa jesuítica jugó un rol muy importante.

Las reducciones jesuíticas en Chiquitos (1691-1767): síntesis y periodización jurídico-política y misional

El 31 de diciembre de 1691 el jesuita canario José de Arce, junto al hermano Antonio de Rivas, fundaba la reducción de San Francisco Xavier, la primera en la región chiquitana, iniciando así una experiencia misionera singular en la frontera oriental de la Audiencia de Charcas, que culminará con la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. Al final de aquel año, y después de casi 76 años de la presencia jesuítica en Chiquitos, los jesuitas dejaban diez pueblos bien conformados (Cuadro 2), siendo San Ignacio de Zamucos la única reducción que se deshizo después de veintidós años de haber sido fundada (1723-1745). En Chiquitos trabajaron al menos 66 religiosos de diversas naciones y lenguas europeas (43 españoles, siete criollos, nueve italianos, tres bavareses, dos suizos, un flamenco y un bohemo), quienes debieron convivir con grupos indígenas también de variadas procedencias étnicas y lingüísticas, destacándose especialmente, además del grupo mayoritario de los chiquitos, indígenas de lenguas arawaca, chapacura, guaraní, otuqui y zamuca. Existía pues una pluralidad de naciones, tanto por la procedencia de los misioneros como por parte de los originarios[25].

Desde el punto de vista jurídico-político, las reducciones jesuíticas de Chiquitos, al igual que las demás reducciones civiles, parecen haber seguido cuatro momentos o fases comunes[26]:

---

[24] Mora (1931[1729]).

[25] Tomichá Charupá (2002: 150-160, 209-295).

[26] Matienzo (2009).

a) una fase preliminar, o tanteo de las posibilidades, oportunidades y viabilidades de una presencia misional, por lo general de breve duración;
b) una fase reduccional propiamente dicha, que desde lo político significa el ingreso formal en el sistema colonial, mientras que desde lo religioso significaba el inicio de una misión;
c) una fase municipal, donde las reducciones se integraban al sistema administrativo indiano y sus pobladores eran sujetos de derecho, aunque de manera limitada (como menores de edad) y deberes (tributos), mientras que desde lo religioso las reducciones se convertían en doctrinas o parroquias de indios;
d) una fase civil-secular, cuyo objetivo —más teórico que práctico— era la igualdad entre indígenas, españoles y criollos para poner fin a la segregación de los originarios, aspecto que parece haberse logrado, desde el punto de vista jurídico, recién en el período republicano y, en lo práctico, a principios del siglo XXI es todavía un proceso en marcha (se vea la emergencia y activa participación indígena de los últimos años en algunos países de América Latina).

Un esquema de lo expuesto indicando los años de inicio de cada fase, aplicable a los primeros núcleos poblacionales en las zonas de los Guaraníes, Moxos y Chiquitos, podría ser:

Fase	Guaraníes	Moxos	Chiquitos
Preliminar	1609	1667	1691
Reduccional	1633	1682	1696
Municipal	1654-c. 1685	c. 1713-c. 1720	1734-1745
Civil-Secular	1767-s. XIX	1767-s. XIX	1767-s. XIX

Cuadro 1. Evolución de las reducciones jesuíticas en América Meridional. Fuente: Matienzo (2009).

A nivel práctico, este esquema general debe incorporar las experiencias particulares vividas en cada una de las regiones misionales específicas. En el caso de Chiquitos, a partir del proceso misional jesuita-indígena vivido en el interior de las reducciones y teniendo en cuenta la fundación de nuevos pueblos, se pueden distinguir cuatro momentos: de fundación (1691-1709), de asentamiento (1709-1724), de consolidación (1724-1754) y de crecimiento o madurez (1754-1767)[27], que corresponderían a las tres primeras fases de la periodización de Javier Matienzo.

[27] Tomichá Charupá (2002: 515-566).

Sin embargo, más allá de toda periodización —que podría ser más o menos teórica o incluso arbitraria— nos interesa el proceso general vivido en Chiquitos a partir de la fundación de los pueblos con variedad de pueblos indígenas y el modo cómo estos adoptaron, asumieron o reconfiguraron la política de congregar a pueblos los indígenas dispersos. Veamos inicialmente las instrucciones de la corona para los indígenas chiquitos reducidos y luego la experiencia concreta vivida por los indígenas.

La política reduccional en Chiquitos: aislamiento y tutela de los misioneros

Los constantes asedios, conflictos, enfrentamientos y guerras provocadas a los indígenas asentados en la región de Chiquitos, por parte de los cruceños y de los mamelucos, llevaron a muchos indígenas a buscar refugio y protección entre las autoridades civiles y eclesiásticas. En este contexto, la propuesta jesuítica de reducciones era prácticamente la única alternativa de supervivencia para muchos grupos étnicos, entre ellos los chiquitos. Los jesuitas se presentaban como garantes tanto de la libertad y quietud para las familias reducidas como de protección ante eventuales asedios enemigos; conscientes de la amenaza portuguesa, trataron de presentar siempre la vida cristiana reducida como alternativa segura ante tal peligro extranjero. En este sentido, la victoria de españoles y chiquitos contra los mamelucos paulistas, que desalentó nuevas entradas por partes de estos últimos y ofreció mayor tranquilidad a los primeros pueblos fundados en Chiquitos, llevó luego al reconocimiento formal de los indígenas congregados en pueblos el año 1696. Así, en el marco de amenazas internas y externas nacieron y se consolidaron las reducciones de Chiquitos.

Los jesuitas, aun conservando la mentalidad de la época y en medio de la estructura colonial, intentaron usar los mismos instrumentos y medios del poder de la corona española para salir en defensa del sistema reduccional, considerada una verdadera alternativa no solo religiosa, sino social, cultural, política y económica. Buscaban crear un nuevo cristianismo, donde las mentalidades, expresiones, estilos, actitudes de las personas congregadas pudieran ser guiadas bajo los principios y criterios de una versión de cristianismo un poco diferente a la visión del poder sociopolítico imperante. De allí la necesidad de mantener aislados a los indígenas, para evitar los malos ejemplos de los españoles. Se trataba de una propuesta que consideraba protagonistas a los propios indígenas, pues también ellos eran criaturas de Dios al igual que los españoles.

Con este propósito, ya desde la primera década del siglo XVIII, los jesuitas desplegaron sus recursos ante la corona española y el Consejo de Indias para la obtención de reales cédulas que otorgasen beneficios especiales a los chiquitos recientemente reducidos. Así, Francisco Burgés (1642-1725), procurador general de la provincia jesuítica del Paraguay (1703-1712), el 19 de septiembre de 1705, representaba ante el Consejo de Indias un memorial de solicitud a SM, en el cual le recordaba que los indígenas de las reducciones del Paraná y Uruguay se habían reducido y conquistado por medio de la predicación evangélica, a costa de la sangre de muchos religiosos de aquella provincia, y que se habían mostrado fieles al real servicio, pagando con puntualidad sus tributos y subordinados a sus gobernadores para cualquier clase de trabajo. El procurador, a tiempo de presentar un memorial impreso con los servicios prestados por los chiquitos[28], señalaba además «los medios que parecen necesarios y convenientes para que, así como las reducciones de Paraná y Uruguay, así florezcan también en número y cristiandad las nuevas de los Indios llamados Chiquitos»[29]. Estos medios necesarios se exponían en ocho súplicas al rey, que buscaban aliviar la vida de los chiquitos reducidos o por reducirse. Estas súplicas, cuyo contenido sintético se expone a continuación, serán después aprobadas por reales cédulas:

1. Que los chiquitos no puedan ni deban ser encomendados (por no existir beneficiarios) sino que sean encabezados directamente a la real corona, a quienes ya la defienden de la invasión de los portugueses: «he tenido por bien de condescender a esta instancia fiando de los referidos Padres de la Compañía que cuidarán (como se lo encargo) de que los Indios se reduzcan a pueblos y doctrinas dando cuenta de todo a mi Virrey, Audiencia y obispo diocesano»[30].
2. Que los chiquitos no paguen tributo alguno hasta haber pasado 20 años de su conversión, debiendo pagarlo cuando estén ya arraigados en la fe y no se inquieten con la novedad, pues «nunca en su gentilidad han pagado tributo, ni saben que cosa sea»[31].

---

[28] Sobre cuanto sigue, ver Tomichá Charupá (2008: 32-49).

[29] Representación a S.M. del P. Francisco Burgés, Procurador General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, sobre el feliz estado y progresos de las reducciones del Paraná y Uruguay así como los medios que parecen convenientes para el florecimiento en número y en cristiandad de los Indios llamados Chiquitos, 19 de septiembre de 1705, AGI, Charcas 381, publicada en Burgés (2008[1705]: 185).

[30] Real Cédula que manda se encabecen los Chiquitos a la Corona, Madrid, 26 de noviembre de 1706, AGI, Charcas 175, publicada en Tomichá Charupá (2008: 203).

[31] Real Cédula que instruye no paguen los Chiquitos tributo alguno hasta no haber pasado 20 años de su conversión, Madrid, 26 de noviembre de 1706, AGI, Charcas 175 y Buenos Aires 4, publicada en Tomichá Charupá (2008: 205).

3. Que a los misioneros de los chiquitos «se les asigne y pague por cada religioso de los que asistieren a tan santo fin (incluso su compañero) con trescientos y cincuenta pesos a cada uno al año; y que esta porción se les asigne y pague de los mismos tributos que contribuyen los Indios»[32], o en su defecto de los recursos de la Real Hacienda que ingresan a las cajas de Potosí.
4. Que se conceda sínodo a los misioneros de las nuevas reducciones a ser fundadas entre los chiquitos.
5. Que se mande a los gobernadores y sus tenientes, bajo cuyas jurisdicciones se encuentran las misiones de Chiquitos, Paraná y Uruguay, que no saquen a los indígenas de sus reducciones sin precisa necesidad del real servicio, es decir, solo para socorrer a españoles o indios amigos, pacificar o castigar rebeldes, reparar o fabricar fuertes o murallas, puentes o caminos, caso contrario resultará la destrucción de dichas reducciones en perjuicio de la real corona.
6. Que se mande a los gobernadores que, a la llegada del invierno, los chiquitos puedan volver a sus reducciones y si fueren necesarios vayan otros en la primavera, cuando los hubieren llamados para fábricas de fuertes o murallas, porque en sus tierras es más tolerable el frío y mucha la leña para suplir su grande desabrigo.
7. Que cuando los chiquitos sean enviados a trabajar o a la guerra se les pague con justicia.
8. Que todas las imposturas y siniestros informes que contra los indígenas y sus doctrineros han llegado (y llegaren después) al Consejo de Indias sean mostradas al procurador del Paraguay o, en su defecto, al procurador general de Indias de la Compañía de Jesús que reside en la corte.

Como se puede apreciar por las reales cédulas, y por la experiencia concreta, las reducciones de Chiquitos gozaron de privilegios especiales en cuanto a la liberación de encomiendas, pago de tributos y dependencia directa de los jesuitas, lo que en la práctica llevó a un cierto paternalismo. Es más, la ubicación de los pueblos, la gran distancia y dificultad de comunicación con la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, que limitó el ingreso de civiles y eclesiásticos no jesuitas, favoreció la conformación de una cierta cultura o sociedad reduccional con características particulares. En este proceso de formación de una nueva cultura o sociedad será importante la

[32] Real Cédula que manda el pago del sínodo a los religiosos que asisten las reducciones del Paraná y Uruguay y a los Chiquitos, Madrid, 31 de marzo de 1707, AGI, Charcas 175, publicada en Tomichá Charupá (2008: 214).

aportación de los indígenas de diversos grupos lingüísticos presentes en la zona, inicialmente dispersos y después reducidos o congregados.

La diversidad en Chiquitos: geografía y numerosos pueblos autóctonos dispersos

El citado memorial impreso presentado al Consejo de Indias por procurador del Paraguay, Francisco Burgés, que resumía los servicios prestados por los chiquitos a la corona, delimita además la región geográfica de Chiquitos:

> La Nación de los Chiquitos confina por el Occidente con la Ciudad de San Lorenço y Provincia de Santa Cruz de la Sierra. Su distrito corre azia el Oriente hasta el Río Paraguay por espacio de ciento y quarenta leguas; por la parte del Norte se termina en la Sierra de los Tapacuras, que divide esta Missión de la de Moxos, y corre la Serranía desde el Poniente al Oriente, hasta el dicho Río Paraguay. Y por la parte del Sur confina con Santa Cruz la Vieja y su Serranía, que assimismo corre hasta el mismo Río. La distancia que ay de Norte a Sur será de cien leguas[33].

Precisamente en esta vasta región, con características geográficas y climáticas propias, con abundante vegetación y animales selváticos, se inició una peculiar experiencia misional jesuítico-indígena, que continuó después de la expulsión de la Compañía de Jesús. Sobre la misma región, el cosmógrafo mayor del Virreinato del Perú, don Cosme Bueno, la describía en 1771:

> A la parte oriental de la provincia de Santa Cruz [de la Sierra] hay un terreno espacioso de doscientas leguas norte sur [colindando por el norte con el río Marañón y hacia el sur con la provincia del Chaco] y más de cien leguas de oriente a poniente, esto es desde el río Paraguay hasta el río Grande o Guapay. En este terreno se fundaron los pueblos que componen hoy la provincia de los chiquitos[34].

En efecto, al final de período jesuítico, la región de Chiquitos era más extensa, no tanto geográfica sino también demográficamente, debido a la existencia de diez reducciones que albergaban pueblos indígenas de diversas lenguas y culturas. Un cuadro sintético de los diez pueblos de Chiquitos (incluido uno fracasado), indicando la fecha de fundación, los fundadores y la lengua, es el siguiente:

---

[33] Memorial al rey nvestro señor en sv Real, y Svpremo Consejo de las Indias, sobre las noticias de las missiones de los indios llamados chiqvitos; y del estado qve oy tienen estas, y las de los rios Paranà, y Vruguay, que estàn à cargo de los padres de la Compañia de Jesus, de la provincia del Paraguay, [1703], publicado en Burgés (2008[1703]: 89).

[34] Descripción de la provincia de Chiquitos, 1771, en Matienzo et al. (2011: 418).

Nº	Nombre del pueblo	Fundación	Fundador(es)	Lengua
1	San Francisco Xavier de los Piñocas	1691	José de Arce & Antonio de Rivas	Chiquita
2	San Rafael de Tabicas	1695	Juan Bautista de Zea & Francisco de Herbás	Chiquita
3	San José de los Boros	1697	Felipe Suárez	Chiquita
4	San Juan Bautista de los Xamarus	1699	Juan Bautista de Zea & Juan Patricio Fernández	Chiquita
5	Concepción de la Virgen María	1709	Lucas Caballero & Francisco de Herbás	Chiquita
6	San Miguel	1721	Felipe Suárez	Chiquita
7	San Ignacio de Zamucos	1723-1745	Francisco de Herbás & Agustín Castañares	Zamuca
8	San Ignacio de Chiquitos	1748	Miguel Streicher	Chiquita
9	Santiago	1754	Gaspar Troncoso & Gaspar Campos	Chiquita
10	Santa Ana	1755	Julián Knogler	Chiquita
11	Santo Corazón	1760	Antonio Guasp & José Chueca	Chiquita

Cuadro 2. Reducciones de Chiquitos (1691-1767).

Salvo San Ignacio de Zamucos, fundada entre originarios de lengua zamuca, los demás pueblos permanecieron estables durante todo el período de presencia jesuítica y, en general, no solo subsistieron sino que se consolidaron en lo social, cultural e incluso religiosamente después de la expulsión de los jesuitas.

Como hemos señalado en anteriores estudios[35], es importante señalar la diversidad de grupos étnicos presentes en la zona, algunos con rasgos culturales y lingüísticos bastante disímiles, pero que de igual modo se integraron a las reducciones. Ante esta diversidad, los jesuitas organizaron las reducciones siguiendo criterios prácticos: la lengua hablada por el mayor número de indígenas pasó a convertirse en la lengua común y obligatoria para todos. Así, el idioma chiquito asumía el papel de lengua franca de comunicación social y, por consiguiente, de unificación cultural y religiosa. Esto, sin embargo, no significaba la exclusión de otras lenguas minoritarias, que seguían siendo habladas en las propias parcialidades de los pueblos. Así, por ejemplo, en las décadas de los años 1720-1740, teniendo en

[35] Tomichá Charupá (2002: 209-295).

cuenta los datos porcentuales extraídos del empadronamiento de 1745, se aprecia un predominio lingüístico-cultural de los chiquitos en prácticamente todos los pueblos, con excepción de San Ignacio de Zamucos, donde la lengua común era la zamuca[36]. En el caso de Concepción conviene señalar que se trata del pueblo más multicultural del período jesuítico, pues existían al menos cuatro familias lingüísticas distintas. La mayoría de los indígenas eran políglotas y muchos llegaron a dominar, además del chiquito, todos los idiomas principales del pueblo. De alguna manera, no solo Concepción sino otros pueblos, como San Javier o San Ignacio, se convirtieron en laboratorios no solo lingüístico-culturales sino de creación de una nueva mentalidad indígena-cristiana con estilos nuevos de relaciones multiculturales —y probablemente también interculturales—, haciendo posible el sueño de la convivencia familiar-comunitaria, del trabajo mancomunado y de la proyección conjunta entre indígenas de diversas lenguas: arawaca, chapacura, chiquita, guaraní, otuqui y zamuca, entre otras.

Los pueblos reducidos estaban divididos en parcialidades, donde los indígenas podían hablar corrientemente las lenguas de origen no chiquitas. De modo que la experiencia reduccional, si bien se articuló en torno al grupo étnico chiquito, no parece haber rechazado la riqueza lingüística y cultural de los demás grupos. Así, por ejemplo, en 1745 las principales familias lingüísticas no chiquitas representaban el 34,55% del total de la población de las misiones, es decir, más de la tercera parte de todas las misiones. En la práctica, las expresiones lingüísticas y culturales de los chiquitos, que constituían una mayoría poblacional y simbólica, debieron «confrontarse» con las expresiones de otros grupos. En este sentido, por ejemplo, siguiendo los documentos y la tradición oral de los actuales chiquitanos de San Miguel, es sin duda notorio el aporte guaraní (a través de los guarayos) y arawaca (a través de los parabacas, quidabones, parisis, entre otros) en la cosmovisión cultural[37]. De allí que exista una sintonía histórica, cultural y lingüística entre las «misiones de Chiquitos» y otras experiencias misioneras, como las «misiones de Moxos» y las «misiones de los Guarayos».

A propósito del número de grupos étnicos, el ya citado Cosme Bueno señalaba en 1771 al menos 49 naciones o parcialidades indígenas, que conservaban el propio idioma:

[36] Para más detalles sobre la diversidad lingüístico-cultural en Chiquitos con las tablas correspondientes, ver Tomichá Charupá (2012: 270-281).

[37] Los aportes de las diversas parcialidades étnicas en la formación de la cosmovisión chiquitana están en proceso de investigación y serán publicados más adelante.

> Estos pueblos de chiquitos se compusieron de las naciones siguientes: piococas, punaxicas, quibuquicas, quimecas, huapacas, baurecas, payconecas, huarayos, anaporecas, bohococas, tubacicas, zibacas, quimomecas, yurucaricas, cucicas, tapacuracas, paunacacas, quitemocas, napecas, pizocas, tañipicas, xuberecas, parisicas, xamanucas, tapuricas, taos, bazorocas, pequicas, parabacas, otuques, ecorabecas, curacanecas, batasicas, meriponecas, quidabonecas, cupiecas, ubisonecas, zarabecas, curiminacas, chamaros, penoquicas, boros, mataucas, otures, veripones, maxamoricas, morotocos, caypotorades, huaicurúes. Todas estas naciones aunque en general se llaman Chiquitos, cada una tiene diverso idioma; muchos de ellos tan diversos entre sí cuanto difiere el griego del castellano, pero están distribuidas en cada pueblo por parcialidades o aillos [sic: ayllus], habiendo pueblo de cinco, seis u once de estas naciones[38].

El texto anterior puede ser corroborado por un catálogo general de Chiquitos, donde se menciona el número de parcialidades y/o grupos indígenas existentes en cada poblado:

Pueblo	Parcialidades	Familias	Viudos	Viudas	Muchachos	Muchachas	Almas
San Javier	7	770	25	42	244	168	2022 [2019]
Concepción	11	745	15	61	741	620	2913 [2927]
San Miguel	4	322	18	24	387	380	1373 [1453]
San Ignacio	6	588	7	39	489	422	2183 [2133]
Santa Ana	4	388	4	34	481	476	1771
San Rafael	3	438	62	35	548	525	2046
San José	3	608	2	29	471	350	2038 [2068]
San Juan	6	430	5	31	439	464	1770 [1799]
Santiago	5	420	6	13	332	403	1578 [1594]
Santo Corazón	3	546	0	44	561	582	2287 [2279]
Total	52	5255	144	352	4693	4390	19 981 [20 089]

Cuadro 3. Catálogo general de Chiquitos, 1768. Nota: La información contenida probablemente se refiere al año precedente de 1767. No hay datos sobre el pueblo de San José. La suma de «almas» o total de bautizados del catálogo de 1768 —como solía suceder también en años anteriores— no siempre coincide con nuestros cálculos señalados entre corchetes. Fuente: Catálogo general de toda la gente que componen los diez pueblos de las misiones de Chiquitos numerada este año de 1768, AGI, Charcas 515 y Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, Colección Gabriel René-Moreno, Mojos y Chiquitos, vol. 24, no. 1, publicado en Matienzo et al. (2011: 417).

[38] Descripción de la provincia de Chiquitos, 1771, en Matienzo et al. (2011: 419).

Según el catálogo existía en Chiquitos 52 parcialidades indígenas, que conservaban el propio idioma, número que está en relación con las 49 parcialidades señaladas por el cosmógrafo Cosme Bueno en 1771. Según el cuadro anterior, el pueblo de Concepción aparece con once parcialidades, lo que confirma un dato ya antes mencionado: es el pueblo más multicultural de Chiquitos, aunque no necesariamente en lo lingüístico, como lo fue en las primeras décadas del siglo XVIII, lo que evidencia el proceso de conformación de una nueva identidad indígena.

En todo caso, la concentración de pueblos, aunque conservó hasta donde fue posible la diversidad de lenguas y tradiciones, avanzó también en una cierta uniformidad sociocultural, teniendo como base el grupo más numeroso de los chiquitos. Este proceso de «chiquitización» iniciado en tiempo de los jesuitas continuó después hasta lograr la conformación y autoidentificación de un nuevo pueblo o comunidad indígena, no simplemente chiquita, sino chiquita enriquecida con las aportaciones de otros grupos étnicos. Este proceso continuará hasta conformar el grupo indígena denominado «chiquitano».

De chiquitos a chiquitanos: las transformaciones identitarias indígenas

Los antiguos chiquitos eran uno de los numerosos pueblos que poblaban el actual Oriente boliviano durante la segunda mitad del siglo XVI. El jesuita Diego Martínez, que ingresó por primera vez a la denominada «provincia de los chiquitos» el 8 de septiembre de 1592, así refería a los chiquitos:

> [...] tienen sus casas muy pequeñas y bajas las puertas, que se entra a gatas, y por eso les pusieron por nombre chiquitos, porque ellos es gente muy dispuesta y fornida, y casi toda gente moça, ay muy pocos viejos, porque dizen murieron de una pestilencia, duermen en unas camillas como çarços, altas del suelo, angostas y cortas, que es menester encojer las piernas, hechas de unos palos rolliços partidos por medio y lo rolliço arriba, que me parece que los monjes del hiermo dixeran ser la más estrecha penitencia, si la hicieran por amor de Dios[39].

Años antes de este informe, el autor de la «Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra» (Cuzco, 1571), ubicaba a «estos chiquitos, que su nombre verdadero es tovaçicoçi, como treynta leguas del pueblo que fue de la Barranca»[40].

[39] Martínez (1970[1592]: 436-437).

[40] Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra, Cuzco, 1571, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid, Papeles de Jesuitas, tomo 102, doc. 73, ff. 241r-243v, publicada en Relación verdadera (2008[1571]: 216).

De modo que por entonces eran llamados «chiquitos» solo una parcialidad indígena, los tovaçicoçi[41]. Esta identificación chiquitos-tovacicoci es retomada por el jesuita Diego de Samaniego, compañero de Diego Martínez, quien el mismo año de 1592 ingresa a la región con el propósito de descubrir y fundar alguna ciudad[42].

Sin embargo, mucho antes, los chiquitos también eran llamados *tapuymiri* por los indígenas de la provincia de los jaries (xarayes), al menos si se atiende a una relación general, que entrevista al cacique principal de los xarayes, Uratobere, quien por el año 1557 decía: «ay una poblaçion muy grande de los yndios que se llaman tapuymiri, los quales cortan la tierra; y que esta gente tiene yerva que luego mata»[43]. Años después (1596) esta misma relación será copiada por los jesuitas y enviada junto a otros informes al prepósito general, Claudio Aquaviva. En el informe, el narrador señala a propósito de los *tapuymiri*: «Estos son los indios que agora llaman chiquitos, y que se alzaron en la ciudad de Sanctiago y la hizieron despoblar agora»[44]. Y más adelante: «Los indios chiquitos, que aquí llaman tapuymirí, que es lo mismo, desbarataron al general Ñuflo de Chaves»[45].

A propósito, el ya citado jesuita Diego de Samaniego expresaba a fines del siglo XVI: «los Chiriguanaes los llaman Tapiomiri, que quiere decir esclavos de casas chicas, y los españoles abreviando los llaman Chiquitos»[46]. De modo que chiquitos sería la versión española de una expresión guaraní para referirse inicialmente a un grupo específico, los tobasicocis, y que con el pasar del tiempo adquiere un sentido más general[47].

Además del probable origen guaraní del nombre chiquitos, el autor de la «Gramática de la lengua de los indios llamados chiquitos» y del «Vocabulario de la lengua de los indios llamados chiquitos», manuscritos conservados en la Biblioteca Estense de Módena, Italia, y publicados por el Instituto de Misionología de la Universidad

[41] El nombre «chiquito» se refiere, en primer lugar, a la «traducción española de una palabra guaraní» (tapuy-miri o tapii miri) y, en segundo lugar, es «un nombre genérico, que se transformó por pocos años en el nombre específico de un grupo (los tovasicosis), para luego volver a revestir un sentido más general». Ver Combès (2010: 128).

[42] Samaniego (1944[1600]: 488).

[43] Relación general (2008[1560]: 61).

[44] Relación general (1974[1596]: 46).

[45] Relación general (1974[1596]: 50).

[46] Samaniego (1944[1600]: 488).

[47] Combès (2010: 128).

Católica, regional Cochabamba, señala en la introducción de su obra el origen del nombre chiquitos:

> Pero a la verdad el nombre de Chiquitos no les viene de los españoles sino de su proprio lenguage, y porque deriva de una raíz poco honesta, por esso al conquistarlos los missioneros, al paso que abrían los ojos a la Fe, se ivan avergonzando de llamarse tales y tomaron en su lugar el nombre de *M'oñeyca* que quiere decir «los hombres» y dexaron el de Chiquitos que hablando en nuestro idioma quiere decir *Testículos* o *Compañones*[48].

Aunque es un texto muy tardío, escrito después de la expulsión de los jesuitas en 1767, y que no encuentra respaldo en las fuentes antiguas, no obstante, nos podría ayudar para comprender el proceso de generalización del nombre chiquitos a chiquitanos. El primero se limitaba simplemente a un determinado grupo indígena, mientras que el segundo tenía un alcance más general, interétnico y pluricultural, en proceso continuo, que alcanzó su auge durante los años de presencia jesuítica en la zona (1691-1767). Esta última denominación es la que llega hasta nuestros días.

En efecto, los chiquitos habrían dejado este nombre restringido a un pequeño grupo étnico para adoptar el nombre genérico plural *m'oñeyca*, hombres, persona humana, que representará una característica autoidentitaria del propio grupo, como producto de interacciones socio-simbólicas vividas particularmente en las reducciones jesuíticas. En realidad, *m'oñeyca*, que procede del singular *oñeí*-s[49] o *ñoñeÿs*, como en *naqui etamaa* o *etamaa naqui ñoñeÿs*, un hombre[50], tiene más bien una connotación masculina, machista, pues se usa también para distinguir los animales machos de las hembras. No obstante, a pesar de esta visión propia de la época y adoptada también por los jesuitas en Chiquitos, *m'oñeyca* en plural expresará también contacto, apertura, relaciones, resignificaciones, reidentificaciones, experimentadas por los chiquitos en su proceso de vida cotidiana. Es un término, sin embargo, que no tendrá mucha difusión, incluso entre los propios indígenas, de allí que probablemente tendrá mayor fuerza el nombre chiquitanos[51], sustituyendo el término chiquito *m'oñeyca*, pero conservando su significado más universal de inclusión, apertura y relación con otros grupos indígenas, de diversos idiomas y culturas. Chiquitanos expresaría entonces la identidad múltiple de un pueblo

[48] Gramática de la lengua de los indios llamados chiquitos (en adelante Gramática), Biblioteca Estense, Modena (en adelante BEM), α.S.5.3, prólogo, publicada en Falkinger y Tomichá (2012).

[49] Adam y Henry (1880: 108).

[50] Gramática, BEM, α.S.5.3, ff. 8, 26, publicada en Falkinger y Tomichá (2012).

[51] El origen del nombre propio «chiquitano» en sustitución del grupo indígena «chiquito» será tema de futuras investigaciones.

que a lo largo de su historia se fue reconfigurando hasta adquirir nuevos sentidos en el presente; se trataría de la identidad y relación de un pueblo que se formó y se sigue reconfigurando todavía en procesos conflictivos con otras identidades circundantes.

De este modo, la concentración de indígenas en pueblos habría contribuido a la formación del nuevo grupo indígena chiquitano, producto de las múltiples interacciones: entre indígenas antes dispersos y entre estos y los misioneros jesuitas. Uno de los puntos de cohesión de este nuevo grupo será la dimensión simbólica y religiosa, que tendrá también múltiples manifestaciones, desde lo formal católico —celebraciones litúrgicas, fiestas patronales, sacramentales, etcétera— hasta expresiones cotidianas con fuertes acentos tradicionales —leyendas, curaciones, relación con los dueños de la naturaleza, etcétera—.

De una religiosidad cósmica a expresiones doctrinales-rituales: ensamble artístico

En efecto, la dimensión cósmico-religiosa de la vida, propia de los pueblos indígenas de las tierras bajas americanas, se conjugó y en gran medida parece haber sintonizado con la tradición cristiana incorporada por los misioneros. Como se ha señalado en otros estudios, la vida cotidiana en las reducciones jesuíticas conservó la mentalidad simbólica sagrada o perspectiva religiosa de vida propia de los originarios, que se expresaba no solo en la vivencia personal sino también a nivel comunitario, concretamente en el ritmo litúrgico o cultural de los pueblos. El reducido número de jesuitas que acompañaba este proceso religioso —generalmente dos misioneros para alrededor de tres mil o más personas en un pueblo— permite pensar en una participación activa de los propios indígenas, quienes, como verdaderos actores, «recrearon» su propia espiritualidad, recogiendo a su modo lo «mejor» de sus tradiciones ancestrales y de las enseñanzas cristianas recibidas.

A modo de ejemplo, simplemente teniendo en cuenta las expresiones lingüísticas, según la gramática y el vocabulario ya citados, el término *poos* (casa) se usa en sentido religioso para componer expresiones como *ipoostii Tupas,* casa de Dios; *n'ipoo unama christianoca*, o *unama abo iquianatii pa curas*, feligresía; y otras[52]. De igual modo, «Dios» es traducido en idioma chiquito como *naqui ubai Tupas*; ángel de la guarda, *naqui maemataquio utacu*; contemplativo, *naqui maquiotaiquio*,

[52] Vocabulario de la lengua de los indios llamados chiquitos (en adelante Vocabulario), BEM, α.S.5.3, ff. 357, 310, publicado en Falkinger y Tomichá (2012: CD adjunto).

en contraposición «demonio», como *naqui oichoborez*[53]. Nos interesa la expresión *naqui ubai Tupas*, que se repite muchas veces en el vocabulario[54]. Por todo lo anterior y otras frases no consideradas, sería posible sostener la relación entre *poos* y *Tupas*[55], que no se limita simplemente a una construcción arquitectónica, aunque sea muy hermosa, como podría entenderse *ipoostii Tupas*, sino a un grupo humano, justamente el chiquitano, en apertura a las expresiones simbólico-religiosas de los demás pueblos. Teniendo presente este presupuesto, entonces el templo adquiere su verdadero significado de *ipoostii Tupas*, como expresión del ser *poozaapas*, paisano, compatriota, hermano, que dice relación intracultural, intercultural e incluso transcultural, en apertura a relaciones interreligiosas. Todo ello es posible a partir del fundamento religioso-místico *Tupas*.

En este proceso religioso recreativo, no obstante la uniformización misional, es importante tener en cuenta las expresiones religiosas chiquitanas presentes, a pesar de las expresiones formales litúrgicas evidentemente católicas. Desde el punto de vista chiquitano, se trataría simplemente de una expresión a nivel religioso de la misma categoría de relación o filosofía de vida del pueblo, es decir, el ser *poozaapas*. Desde antiguo esta perspectiva de vida rebasa la dimensión relacional humana y se abre a la dimensión de todos los seres vivientes, en armonía con el cosmos. Como ejemplo de esta relación cercana, respetuosa y concreta con lo sagrado (divino), particularmente presente en el cosmos, se puede señalar la presencia de los amos de la naturaleza, ríos, lagunas, bosques (*jichis* en chiquito) o las interpretaciones que se dan a las enfermedades. Sin duda esta mentalidad cósmico-religiosa de la vida se manifiesta en modo particular en el arte barroco misional, como la música, la arquitectura, la pintura, el baile, el teatro, los bienes muebles, temáticas en gran medida en estudio por prestigiosos/as investigadores/as. Es el patrimonio vivo del actual pueblo chiquitano. A ello se añade, en estos últimos años, el proyecto de «Recopilación y Documentación de los Sermones Chiquitanos» en idioma original chiquito-*besiro*, conservados por los propios chiquitanos, y que representan sin duda una de las claras expresiones de la dimensión indígena-cristiana, cristiana-indígena de la religiosidad chiquitana. Fruto de tal proyecto, dirigido por la doctora

[53] Vocabulario, BEM, α.S.5.3, ff. 241, 47, 205, 122, 170, publicado en Falkinger y Tomichá (2012: CD adjunto).

[54] Vocabulario, BEM, α.S.5.3, ff. 40, 45, 175, 188, 235, 266, 288, 312, publicado en Falkinger y Tomichá (2012: CD adjunto).

[55] Sobre el uso de Tupas en referencia a la divinidad «dios», «Dios», ver Adam y Henry (1880: 122). Sobre naqui ubai Tupas, ver Vocabulario, BEM, α.S.5.3, ff. 241 y passim, publicado en Falkinger y Tomichá (2012: CD adjunto).

Sieglinde Falkinger, ha sido publicado el primer trabajo sobre los sermones[56], los cuales esperan ser analizados desde diversas disciplinas académicas.

Consideraciones abiertas: un proyecto de vida alternativo que trasciende fronteras

La experiencia misionera reduccional en los pueblos de Chiquitos durante los siglos XVII-XVIII, aunque sin duda representa una tradición local circunscrita a un espacio-tiempo determinado, no obstante, en cuanto memoria vivida con sentido profundo trasciende fronteras geográficas, culturales, simbólicas y religiosas. El encuentro y la convivencia entre diferentes, la creación de expresiones artísticas y nuevos lenguajes socioculturales, la relectura y transformación de las propias tradiciones étnicas para incorporar lo distinto presente en los pueblos-otros, la construcción de una casa común que acoge y hospeda a los seres vivos, son algunas de las búsquedas, proyectos y sueños que anidan en el corazón de toda persona humana. Por tanto, la experiencia vivida conjuntamente por misioneros e indígenas en Chiquitos es un símbolo de sueños realizados, siempre abierto a innovaciones y creatividades, capaz de ser releído hoy como memoria y acontecimiento duradero interior, profundo, espiritual, místico. De este modo, una experiencia concreta se convierte en inspiración y memoria para los demás: ¡Chiquitos es un universal empírico!

A partir de los presupuestos anteriores, ofrecemos algunas consideraciones misionales abiertas, teniendo presente las profundas transformaciones socioculturales y simbólicas que actualmente vive el mundo y sus implicancias en la búsqueda de un quehacer teológico transdisciplinario:

a) Las misiones cristianas se llevaron a cabo bajo el paradigma de la uniformidad cultural, religiosa y teológica, que para sintetizar se expresaba en dos lemas: uno social, «primero hombres, luego cristianos» y otro teológico, «*extra ecclesiam nulla salus*». Las misiones partían del presupuesto de superioridad de la cultura y religión europea, cuyas expresiones representaban el único criterio válido para ser persona humana y cristiana. Por consiguiente, las demás personas y pueblos debían adaptarse, dejarse amoldar o incorporar en sus propias cosmovisiones el modo de ser y de vivir de los misioneros. Una de las expresiones concretas de modelación sociocultural y religiosa era la vida congregada en pueblos (reducciones), considerada como espacio privilegiado

[56] Falkinger (2010).

para la conversión de los indígenas al cristianismo. En este espacio concreto las misiones son concebidas y percibidas desde un lugar teológico marginal o periférico, donde los actores principales son los indígenas, en general, y los indígenas menos conocidos, en particular.

b) El proceso de urbanización sedentaria que vivieron los pueblos indígenas en Chiquitos durante los siglos XVII-XVIII significó para la gran mayoría de los autóctonos el inicio de una experiencia de encuentro con personas, parcialidades, grupos y naciones indígenas de otras expresiones lingüístico-culturales, bajo la autoridad y guía de los misioneros. Este encuentro, no siempre pacífico, permitió, por una parte, la presencia y reconocimiento de la diversidad cultural y religiosa entre los mismos indígenas, pero al mismo tiempo, la sujeción a las normas de vida y comportamiento del modelo cristiano único propuesto por los jesuitas. En el primer caso, los indígenas dejaron de ser chiquitos (monoculturales) para ser chiquitanos (pluriculturales) en una relación más horizontal, al mismo tiempo, estos adaptaban a sus propias coordenadas culturales y simbólicas las normas y pautas de comportamiento europeas transmitidas en modo vertical por los misioneros.

c) La modelación humano-urbana se realiza en el marco del presupuesto de barbarie indígena, que consideraba a las personas, grupos, parcialidades y naciones autóctonas que vivían en la región de Chiquitos como bárbaros de tercera categoría, es decir, los más bajos en el proceso de civilidad humana, en cuanto a su racionalidad, organización social, expresiones religiosas y comportamiento personal y comunitario. Por tanto, los indígenas debían someterse a un acelerado proceso de educación «humana» en la urbe, para adquirir comportamientos más «civiles», como la organización y disciplina de vida, el orden religioso-litúrgico, la distribución del trabajo, las técnicas agrícolas, la mentalidad racional, la educación mnemotécnica y las bases jurídicas grecorromanas. Este proceso supuso la paulatina desestructuración del sistema socio-simbólico indígena tradicional y la correspondiente integración de lo nuevo bajo expresiones religiosas cristianas.

d) La experiencia indígena-cristiana en la urbe misional (reducción) permitió la gestación de una nueva organización social, orden interno y redistribución económica, en un proceso de mutua fecundación entre la tradición cristiana europea y la cultura de los indígenas. Desde el punto de vista indígena, significa una potenciación y mejoramiento de algunos principios como las relaciones sociales, el trabajo comunitario y la redistribución de los bienes

ya existentes en la cultura de los pueblos originarios. A esta base se añade la novedad de la estructura organizativa eficaz propuesta por los jesuitas que alternaba el trabajo comunitario, la dedicación a la familia y el descanso con las celebraciones litúrgicas y el ritmo religioso catequético de la vida cotidiana. Se rescata el fervor y entusiasmo en el desarrollo de las diversas actividades tanto temporales (agrícolas, ganaderas, artesanales...) como espirituales (culto litúrgico, catequesis doctrinal, expediciones misioneras...). La interiorización y responsabilidad ética de las acciones es un aspecto que muestra hasta qué punto los principios cristianos se expresaron en la vida personal y comunitaria.

e) La experiencia misional en las reducciones está estrechamente relacionada con la interacción dinámica y creativa de sus actores, jesuitas y originarios, mediatizada por la dimensión artística y simbólica. En este proceso de encuentro e integración, los primeros promueven sus principios cristianos particulares (doctrina) mediante una nueva pedagogía misionera (artística) en sintonía con las profundas aspiraciones indígenas, mientras los segundos (siempre a través del arte) otorgan nuevos significados a sus expresiones culturales y religiosas tradicionales para llegar a incorporar parte de los valores cristianos recibidos. De allí que la nueva cultura haya sido tal vez una versión única y creativa del misterio cristiano.

Las relaciones cotidianas de los pueblos indígenas manifiestan actitudes concretas que expresan cómo y en qué medida la vivencia de lo sagrado cristiano-indígena se plasmó en una vida más humana, cuyo indicador principal se puede apreciar en la acogida, hospitalidad, respeto y convivencia entre pueblos de diferentes lenguas y tradiciones autóctonas. En otras palabras, los nuevos pueblos misionales —reducciones, urbes, etcétera— se convirtieron en laboratorios de experiencias interculturales, con sólidos fundamentos cristianos, cuyas enseñanzas superan un determinado espacio-tiempo e inspiran proyectos alternativos también en el presente.

Bibliografía

Acosta, José de
1984-1987[1588] *De procuranda indorum salute*. 2 vols. L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda (eds.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Adam, Lucien y Victor Henry (eds.)
1880 *Arte y vocabulario de la lengua chiquita*. (Bibliothèque Linguistique Américaine 4). París: Maisonnueve y Cia, Libreros Editores.

Bonnett Vélez, Diana
2000 Las reformas de la época toledana (1569-1581): economía, sociedad, política, cultura y mentalidades. En Manuel Burga (ed.), *Historia de América Andina*, vol. 2, *Formación y apogeo del sistema colonial (siglos XVI-XVII)*, pp. 99-131. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Burga, Manuel (ed.)
2000 *Historia de América Andina*. Vol. 2. *Formación y apogeo del sistema colonial (siglos XVI-XVII)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Burgés, Francisco
2008[1703] Memorial sobre las misiones de los chiquitos. En Roberto Tomichá Charupá, *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos: el memorial de 1703 y documentos complementarios*, pp. 65-130. Cochabamba: Instituto de Misionología / Verbo Divino.
2008[1705] Representación de Francisco Burgés suplicando providencias para la conservación de las misiones de la Compañía de Jesús, 1750. En Roberto Tomichá Charupá, *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos: el memorial de 1703 y documentos complementarios*, pp. 183-198. Cochabamba: Instituto de Misionología / Verbo Divino.

Cobo, Bernabé
1964[1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Francisco Mateo (ed.). En Bernabé Cobo, *Obras del P. Bernabé Cobo*, 2 vols. Madrid: Atlas.

Combès, Isabelle
2010 *Diccionario étnico: Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Itinerarios.

Combès, Isabelle y Vera Tyuleneva (eds.)
2011 *Paititi: ensayos y documentos*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Itinerarios.

Cortesão, Jaime
1964 *Introdução à história das bandeiras*. 2 vols. Lisboa: Portugália.

Cortesão, Jaime (ed.)
1955 *Antecedentes do tratado de Madri: jesuítas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751)* (Manuscritos da Coleção de Angelis 6). Rio de Janeiro: Divisão de Obras Raras e Publicações, Biblioteca Nacional.

Egaña, Antonio de y Enrique Fernández (eds.)
1954-1986 *Monumenta peruana*. 8 vols. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu».

Falkinger, Sieglinde (ed.)
2010 *Anauxti Jesucristo Mariaboka: manual de sermones*. Santa Cruz de la Sierra: Asociación Pro Arte y Cultura.

Falkinger, Sieglinde y Roberto Tomichá (eds.)
2012 *Gramática y vocabulario de los chiquitos (s. XVIII)*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Itinerarios.

Finot, Enrique
1978 *Historia de la conquista del Oriente boliviano*. La Paz: Juventud.

García Recio, José María
1988 *Análisis de una sociedad de frontera: Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

Hernández, Bartolomé
1954[1572] Carta de Bartolomé Hernández a Juan de Ovando, Lima, 19 de abril de 1572. En Antonio de Egaña (ed.), *Monumenta peruana*, vol. 1, pp. 461-475. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu».

Julien, Catherine
2008 *Desde el Oriente: documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal.

Krekeler, Birgit
1993 *Historia de los chiquitanos*. La Paz: Hisbol.

Leuridan Huys, Johan
1997 *José de Acosta y el origen de la idea de misión, Perú, siglo XVI*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Martínez, Diego
1970[1592] Carta del P. Diego Martínez al P. Juan de Atienza, provincial, fechada el 19 de noviembre de 1592, inserta en la carta anua de la provincia del Perú, Lima, 6 de abril de 1594. En Antonio de Egaña (ed.), *Monumenta peruana*, vol. 5, pp. 436-438. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu».

Matienzo, Javier
2009 Las reducciones como antecedente de los municipios de indios (el caso de las misiones jesuíticas de América Meridional). *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 15: 319-338.

Matienzo, Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page (eds.)
2011 *Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Itinerarios.

Mora, Bartolomé de
1931[1729] Relación y breve noticia de lo sucedido en la guerra de chiriguanos que se ha hecho este año de 1729 por orden del señor virrey y Real Audiencia de Chuquisaca. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán* 2: 101-132.

Olmedo Jiménez, Manuel
1990 *Jerónimo de Loaysa, O.P., pacificador de españoles y protector de indios*. Granada: Universidad de Granada / San Esteban.

Relación General
1974[1596] Relación general que se tomó en la pública forma y se envió autorizada al virrey en la provincia de los xarayes [...], inserta en la carta anua de la provincia del Perú, Lima, 3 de abril de 1596. En Antonio de Egaña (ed.), *Monumenta peruana*, vol. 6, pp. 39-50. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu».
2008[1560] La relación general de todo lo susodicho [que] tomó en pública forma [...]. En Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 57-63. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal.

Relación Verdadera
2008[1571] Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra. En Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 212-217. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal.

Ruiz de Montoya, Antonio
1639 *Conqvista espiritval hecha por los religiosos de la Compañia de Iesus, en las prouincias del Paraguay, Parana, Vruguay, y Tape*. Madrid: Imprenta del Reyno.

Samaniego, Diego de

1944[1600] Relación del P. Diego de Samaniego, con muchas noticias sobre misiones hechas a los itatines, chiriguanas y chiquitos, San Lorenzo de la Frontera, 26 de diciembre de 1600. En Francisco Mateos (ed.), *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, vol. 2, *Relaciones de colegios y misiones*, pp. 471-496. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Tantaleán Arbulú, Javier

2011 *El virrey Francisco de Toledo y su tiempo: proyecto de gobernabilidad, el imperio hispano, la plata peruana en la economía-mundo y el mercado colonial*. 2 vols. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Tomichá Charupá, Roberto

2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional*. Cochabamba: Verbo Divino / Universidad Católica Boliviana / Ordo Fratrum Minorum Conv.

2005 *La Iglesia en Santa Cruz: 400 años de historia, 1605-2005*. Cochabamba: Verbo Divino.

2008 *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos: el memorial de 1703 y documentos complementarios*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Verbo Divino.

2012 Población indígena y diversidad cultural en Chiquitos (siglo XVIII): algunas consideraciones. En Diego Villar e Isabelle Combès (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas.* pp. 239-281. Santa Cruz de la Sierra: El País.

Villar, Diego e Isabelle Combès (eds.)

2012 *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas.* Santa Cruz de la Sierra: El País.

Consolidación y reproducción de las parcialidades tras la implantación de las reducciones en el Moxos jesuítico[1]

Akira Saito

Introducción

Tanto en la región andina como en las fronteras de la Sudamérica española, las reducciones estaban compuestas por parcialidades[2]. Estas eran elementos constitutivos de las reducciones fundadas por mandato del virrey Francisco de Toledo o las misiones pertenecientes a la Compañía de Jesús. La población de una reducción se dividía en diferentes parcialidades y los miembros de una parcialidad se sometían al mando de un jefe. Con frecuencia, los barrios de una reducción se formaban por parcialidades, los campos de cultivo se repartían entre las parcialidades y las tareas colectivas se asignaban a las parcialidades. Sin embargo, ¿qué era exactamente una parcialidad? A pesar de su ubicuidad, esta organización ha merecido poca atención en la historiografía. Se reconoce que era una unidad elemental de la sociedad indígena, pero poco se sabe sobre su composición, su funcionamiento, su ideología, entre otros aspectos.

Las reducciones con sus parcialidades funcionaron como un molde organizativo al que las sociedades indígenas se vieron obligadas a ajustarse. El proceso de este ajuste varió mucho según el carácter de la organización autóctona, el ritmo de la colonización española, la posición social de los agentes de la reforma, etcétera. En este trabajo, nos centramos en las misiones jesuíticas de Moxos, en la jurisdicción

[1] Queremos agradecer a Guillermo Wilde por sus comentarios valiosos y a Analía Vitale por su trabajo esmerado de revisión y corrección.

[2] La denominación varía según las regiones. En la sierra central y sur andina, predomina la palabra «ayllu» mientras «parcialidad» designa las unidades de la organización dualista. En la sierra norte andina, se prefiere la palabra «pachaca» mientras la «parcialidad» equivale a la «guaranga». En la costa andina y el Río de la Plata, la palabra «cacicazgo» se usa como sinónimo de «parcialidad».

de la Audiencia de Charcas, e intentamos aclarar el proceso de consolidación y la modalidad de reproducción de las parcialidades. Nos limitamos al periodo de la presencia jesuítica (1675-1768), no porque compartimos la visión eurocéntrica de algunos historiadores del siglo pasado, sino porque, al coincidir con un viraje en los movimientos demográficos y sociales de la población nativa, la expulsión de los religiosos (1767-1768) puede servir de hito para la periodización de la historia de los pueblos indígenas. Aparte de la introducción y la conclusión, el artículo se divide en cinco capítulos. El primero presenta un panorama histórico de las misiones de Moxos. El segundo y el tercero examinan la organización social autóctona, la implantación de las reducciones y la instalación de las parcialidades en los barrios. El cuarto y el quinto explican los efectos de los cambios demográficos sobre las parcialidades y las estrategias de estas para reclutar nuevos miembros.

Los estudiosos de las misiones de Moxos han prestado muy poca atención a la parcialidad. Muchos se desentienden de este asunto. Otros aluden a ella de paso al discutir las características de la población nativa o la fundación de las misiones. Solo dos investigadores ahondan en el tema. Leandro Tormo reconstruye la ubicación geográfica de las parcialidades del Alto Mamoré antes de la reducción y David Block analiza las relaciones de parentesco internas y externas de las parcialidades en una reducción[3]. Con respecto a las misiones de Chiquitos, tenemos mejores conocimientos gracias a los trabajos más recientes. Roberto Tomichá brinda una clasificación erudita de las parcialidades de lengua chiquita y otras lenguas, y reconstruye sus trayectorias bajo el régimen misional. Isabelle Combès se centra en los grupos de lengua zamuca y analiza la manera en que se entrelazaron las modalidades indígena y española de categorización y terminología. Sin embargo, queda pendiente la tarea de precisar la naturaleza de lo que estos investigadores llaman «etnia», «grupo», «conjunto», etcétera. Cynthia Radding aborda este problema y propone algunas hipótesis interesantes al respecto[4]. Asimismo, los estudiosos de las misiones de guaraníes cuentan con una pionera en el estudio del cacicazgo: Branislava Susnik. Esta investigadora reconstruye la organización social autóctona y la composición poblacional de los cacicazgos de algunas reducciones. Después de ella, el tema de cacicazgo estuvo algo desatendido durante varias décadas hasta que Guillermo Wilde lo toma como uno de los asuntos principales de su libro, en el que se destaca su rol fundamental para la estabilidad del régimen misional a la vez que se revela su carácter ambiguo como doble dispositivo de control y autonomía. El cacicazgo es también un tema central en la discusión

[3] Tormo Sanz (1972); Block (1980: 302-303; 1994: 87-89).

[4] Tomichá Charupá (2002; 2012); Combès (2009); Radding (2005a; 2005b).

de Kazuhisa Takeda quien, a base de los padrones, reconstruye su relación cambiante con la milicia[5].

De esta reseña se desprende que los estudiosos de las misiones de fronteras hicieron caso omiso de la parcialidad durante mucho tiempo y recién en los últimos años han aparecido trabajos serios al respecto. ¿A qué se debe esta negligencia? Una razón es que, para clasificar a los grupos nativos, los estudiosos privilegiaban lo que los misioneros de la época colonial llamaban «nación», es decir, la categoría lingüística. La consideraban como una unidad básica de la sociedad indígena y se referían a ella con el nombre de «tribu», «pueblo», etcétera. En Moxos, eran seis las «tribus» principales que solían enumerar: mojos, baures, canichanas, movimas, cayubabas e itonamas[6]. Como lo indica Radding, la clasificación de la población nativa por criterio lingüístico, se remonta a la época colonial temprana, pero su sistematización comenzó a partir del siglo de la Ilustración y se benefició con las obras de Lorenzo Hervás, Alcides d'Orbigny, etcétera[7]. Los estudiosos de las misiones eran fieles a esta tradición académica. Sin embargo, tenemos suficiente razón para dudar sobre la importancia de la categoría lingüística entre los indígenas antes de la reducción. Creemos que la mayoría de las «naciones» mencionadas por los misioneros, no eran categorías autoconscientes. Tomichá afirma que el apelativo «chiquito» aplicado a los grupos de habla chiquita era un nombre genérico impuesto por los extraños y por lo tanto, no reflejaba la mentalidad de la gente así llamada. Combès pone en duda si, antes de la reducción, los grupos de habla zamuca tuvieran conciencia de constituir una «nación»[8]. Vale la misma duda en el caso de Moxos. La palabra «mojo» no era una autodenominación de los indígenas. La llamada «nación» moja no era más que una agregación de diferentes parcialidades, cada una de las cuales tenía su propio nombre, su propia ascendencia, su propio territorio, etcétera. Es probable que estas «naciones» fueran categorías introducidas por los extraños, en especial, los indígenas que colaboraban con los misioneros. Son una especie de espejismo; de lejos parecen sólidas, pero de cerca se difuminan y se disuelven en una multitud de parcialidades.

Existe otra razón por la que la parcialidad no ha acaparado la atención de los investigadores: las fuentes brindan poca información sobre ella. Los documentos oficiales de la Compañía de Jesús, como historias, hagiografías, recopilaciones de cartas, etcétera, presentan solo una visión general e ideal de la misma. Los de circulación menor

---

5 Susnik (1966; 1979-1980); Wilde (2009); Takeda (2012).

6 Métraux (1942); Denevan (1966); Parejas Moreno (1979); Block (1980; 1994).

7 Radding (2005a: 119-120).

8 Tomichá Charupá (2002: 229); Combès (2009: 89).

o interna como memoriales, preceptos, sumarias criminales, etcétera, nos acercan más a su realidad[9]. Los padrones son especialmente valiosos, ya que contienen listas completas de parcialidades indicando su población en un momento determinado. Cabe decir, sin embargo, que en su conjunto, las fuentes son taciturnas sobre la parcialidad. La razón es que esta constituía un espacio netamente indígena y que los misioneros interferían con ella solo por intermedio de los líderes nativos. Estos asignaban casas y terrenos a las familias, distribuían tareas colectivas, movilizaban soldados y obreros, arbitraban en caso de conflictos, entre otras tareas, de manera poco transparente a los misioneros. En fin, sabemos poco sobre la parcialidad porque los misioneros tampoco sabían mucho sobre ella.

Al igual que los estudios anteriores, el nuestro también sufre de la opacidad de la parcialidad. Es inevitable recurrir a las expresiones imprecisas como «lo que se llamaba parcialidad». Sin embargo, una ventaja de este trabajo consiste en el uso sistemático de un género de fuentes poco explorado hasta ahora: los libros de bautismos. El Archivo de la Provincia Boliviana de la Compañía de Jesús, en La Paz, custodia libros de bautismos de seis reducciones de Moxos: Loreto, San Javier, San José, San Pedro, Concepción y Magdalena[10]. La mayoría de estos libros está dividida en secciones que corresponden a una o varias parcialidades. Algunos libros registran no solo las parcialidades de los bautizados, sino también las de sus padres. Estos datos resultan vitales para la reconstrucción de los procesos complejos de formación y transformación de las parcialidades.

Las misiones de Moxos y sus parcialidades

Las misiones de Moxos estaban ubicadas en una inmensa llanura hoy denominada «Llanos de Moxos» en las tierras bajas de la actual Bolivia, perteneciendo a la provincia del Perú de la Compañía de Jesús (Figura 1)[11]. En la época prejesuítica, los indígenas se dedicaban a la agricultura de roza y quema, la caza, la pesca y la recolección. Los agricultores llevaban una vida sedentaria en aldeas junto a los ríos

[9] Wilde (2009: 43-44, 123) recalca la importancia de este tipo de fuentes.

[10] Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, Archivo de la Provincia Boliviana de la Compañía de Jesús, La Paz (en adelante APBCJ), Misiones de Mojos (en adelante MM), no. 0039; Libro de bautismos de San Javier, 1734-1771, APBCJ, MM, no. 0040; Libro de bautismos de San José, 1691-1724, APBCJ, Misiones (en adelante M), no. 0044; Libro de bautismos de San Pedro, 1704-1705, APBCJ, M, no. 0044; Libro de bautismos de San Pedro, 1750-1776, APBCJ, M, no. 0044; Libro de bautismos de Concepción, 1715-1741, APBCJ, M, no. 0044; Libro de bautismos de Magdalena, 1719-1766 y 1770, APBCJ, MM, no. 0049.

[11] Para la historia general de las misiones de Moxos, ver Chávez Suárez (1944: 175-305); Vargas Ugarte (1963-1965, III); Block (1980: 134-317; 1994: 33-124).

o lagunas. Algunos grupos mantenían una distinción jerárquica entre los nobles y los plebeyos. Se hablaba una multitud de lenguas, algunas más difundidas que otras. La lengua moja se hablaba ampliamente en el Alto Mamoré. En 1561, un contingente de soldados españoles procedente del Paraguay fundó Santa Cruz de la Sierra. Esta ciudad iba a servir de base logística para los misioneros de Moxos. En 1675, tres jesuitas salieron de Santa Cruz para Moxos con la intención de establecer misiones. Fijaron su residencia en una aldea autóctona, aprendieron el idioma y trataron de formar pueblos de mayor escala. Tuvieron dificultad en disipar el temor de los indígenas a los españoles, superar su apego a los lugares de origen y vencer la resistencia de los «hechiceros». El reparto de artículos de hierro y la introducción del ganado vacuno contribuyeron notablemente al éxito de sus esfuerzos. En 1682, se administraron los primeros bautismos a los adultos en un pueblo recientemente establecido, hecho consignado en la historia oficial de la Compañía como acto de fundación de la primera reducción[12].

Desde su establecimiento, las misiones sufrieron muchos contratiempos como inundaciones, epidemias, sublevaciones indígenas, malocas de los vecinos de Santa Cruz, etcétera. No obstante, no dejaron de crecer numéricamente hasta la década de 1730. En la época más próspera, albergaban a más de 37 000 habitantes repartidos en 21 reducciones[13]. Su jurisdicción estaba dividida en tres distritos: las orillas del río Mamoré, las pampas que se extendían desde este río hasta el río Beni y los bosques del nordeste donde se hablaba la lengua baure. Bloqueadas por las misiones de Apolobamba al oeste, por la Cordillera de los Andes al sur y por Santa Cruz y las misiones de Chiquitos por el sureste, solo tenían posibilidades de expansión hacia el norte y el nordeste. En 1750-1751, una gran inundación azotó las misiones y causó estragos terribles[14]. Este desastre marcó el comienzo de

---

[12] Relación de la misión apostólica de los mojos en la provincia del Perú de la Compañía de Jesús por el padre Diego de Eguiluz (en adelante Relación de la misión apostólica de los mojos), 1696, Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (en adelante ARSI), Perú 21, ff. 38v-39r. De esta relación existe otro manuscrito muy deteriorado en la Biblioteca Nacional del Perú, Lima (en adelante BNP), Manuscritos, C58, publicado en Eguiluz (1884: 13) y una versión impresa en el Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares (en adelante AHPTSJ), estante 2, caja 84, 1-1, p. 15, publicada en Eguiluz (2010: 30). Ver también Breve noticia de las misiones de infieles, que tiene la Compañía de Jesús de la provincia del Perú en las provincias de los mojos (en adelante Breve noticia de las misiones de infieles), [1699], Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Lima 407, pp. 6-7, publicada en Altamirano (1891: 5) y Barnadas y Plaza (2005: 57-58).

[13] Catalogus reductionum huius missionis moxorum in provincia peruana Societatis Iesu, 1736, ARSI, Perú 7, f. 65r.

[14] En los Llanos de Moxos, las inundaciones suelen ocurrir entre diciembre y marzo. Ver Denevan (1966: 11).

un periodo de decadencia. A partir de la década de 1750, las misiones se verían afectadas por los conflictos fronterizos entre España y Portugal. En 1762, se despachó una expedición militar de Santa Cruz hacia Moxos y se produjo un enfrentamiento armado a orillas del río Iténez. En 1766, se llevó a cabo una nueva expedición militar. En ambas ocasiones, los indígenas de las misiones se hicieron cargo de sustentar a los expedicionarios, les prestaron servicios de retaguardia e incluso lucharon con ellos, lo que redujo las misiones a un estado de penuria y aceleró su decadencia. Finalmente en 1767, se decretó la expulsión de los jesuitas y las misiones fueron secularizadas.

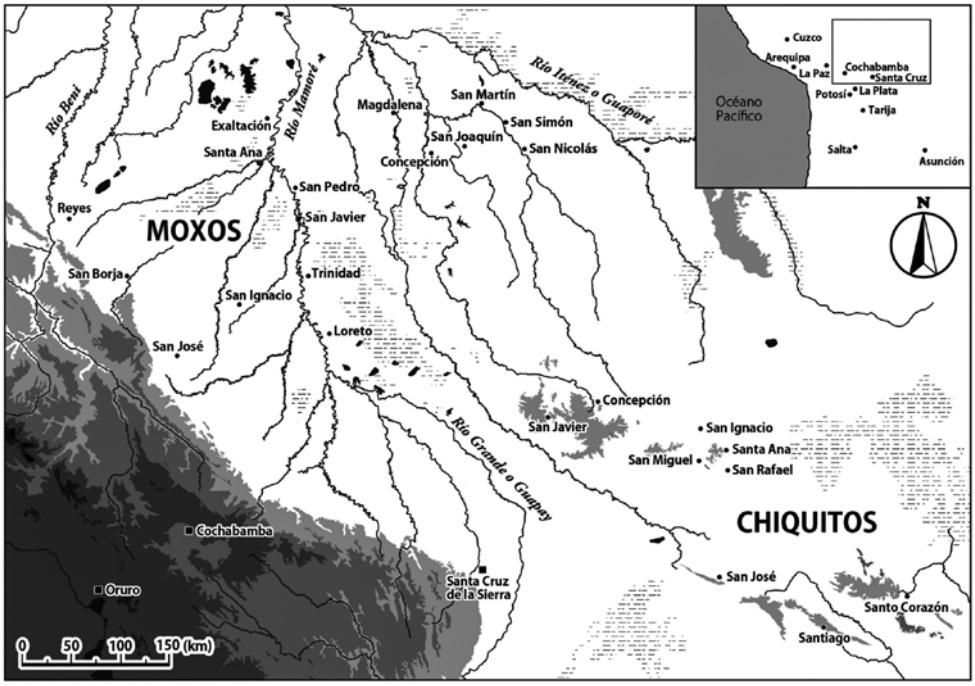

Figura 1. Moxos y Chiquitos durante la época jesuítica. Nota: La ubicación de las reducciones de Moxos es aproximativa.

A los ojos de los jesuitas, el Moxos autóctono parecía un mundo «sin unión alguna política ni moral» cuyos habitantes estaban «divididos en casi tantas parcialidades como pueblos»[15]. Usada con referencia a la sociedad autóctona, «parcialidad» podía designar cualquiera de sus componentes: una aldea, un grupo de parentesco, una secta política, una categoría lingüística, etcétera, pero siempre llevaba una

[15] Altamirano (1891: 108).

connotación negativa. Vivir dividido en parcialidades era considerado típico de los «bárbaros», incapaces de construir una «república» y por ende, incapaces de alcanzar una humanidad verdadera[16]. Los misioneros llevaron a cabo la política de reducción para acabar con este estado de división y hacer a estos «bárbaros» hombres verdaderos. Para este fin, congregaron diferentes parcialidades en un pueblo, establecieron leyes, nombraron magistrados, etcétera. Sin embargo, las parcialidades no desaparecieron fácilmente y las reducciones seguían divididas en ellas. Según los testimonios de los jesuitas de Moxos, los miembros de una parcialidad vivían juntos en un barrio y tenían sus campos de cultivo en sitios señalados[17]. Cada parcialidad tenía sus jefes a quienes todos los demás obedecían[18]. Cada una hacía sus actos de devoción por separado. En tiempo de epidemias, se celebraba un novenario en que «se van siguiendo las parcialidades a hacer su disciplina»[19]. En los días festivos, cada parcialidad celebraba un banquete y bailaba en un grupo aparte de acuerdo a la nota que cada una tocaba[20].

Los jesuitas atribuían este estado de división al odio y a la repugnancia que creían reinaban entre las parcialidades desde antes de su reducción. El padre Francisco Javier Eder relata que diferentes grupos «se hostigaban con permanentes odios y guerras» y que «aunque estas han cesado, hasta ahora sigue clavada en los espíritus su memoria y aun cierto resabio de odio»[21]. El autor anónimo de una descripción de 1754, señala que a los indígenas les repugnaba «juntarse en un pueblo pues una de las propriedades [sic] de estos indios es el estar separados». Aunque iban a una misma laguna o río, los miembros de diferentes parcialidades tomaban diferentes

---

[16] Sobre la equivalencia tripartita entre el urbanismo, la comunidad política y la humanidad, ver Pagden (1986); Kagan (1998); Kagan y Marías (2000).

[17] Sobre los barrios ver Urbano de Mata (1704: cap. 4). Sobre los campos de cultivo ver Relación del estado de las misiones de Moxos por el padre Juan de Beingolea, Lima, 15 de julio de 1768, Archivo General de la Nación, Lima, Temporalidades, Varios, leg. 2, f. 14r-14v, publicada en Lozano Yalico y Morales Cama (2007: 129-130).

[18] Relación de las misiones de los mojos de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú por el padre Alonso Messía, 1713, ARSI, Perú 20, f. 179r; Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las misiones de infieles, que tiene a su cargo la provincia del Perú, de la Compañía de Jesús en las provincias de los mojos, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre (en adelante ABNB), Biblioteca Nacional, M538, I, p. 14, publicada en Barnadas y Plaza (2005: 74).

[19] Relación de la misión apostólica de los mojos, 1696, ARSI, Perú 21, f. 63, en Eguiluz (1884: 60; 2010: 65).

[20] Eder (1985: 285-287). En la traducción española de Josep M. Barnadas, son las «etnias» las que comían y bailaban juntas. Creemos que estas «etnias» corresponden a las parcialidades.

[21] Eder (1985: 365).

caminos y rodeos para no encontrarse unos con otros y «así los pueblos están hechos un laberinto en contorno de caminos»[22].

Es difícil resistir la tentación de interpretar este separatismo como característico de una «sociedad contra el Estado»[23] e indicativo de la dificultad de los misioneros en su tarea de construir «repúblicas» en tal sociedad. Dada esta tendencia segmentaria de la sociedad indígena, la aparición y crecimiento de los «domésticos» llama especial atención porque parecería indicar un proceso paulatino de integración social dentro de las reducciones[24]. En sentido estricto, los domésticos eran los varones solteros que vivían en la residencia de los misioneros y se ocupaban de los quehaceres domésticos. Estos muchachos también ayudaban a los misioneros en la liturgia y los acompañaban en sus visitas diarias a los enfermos. Los misioneros les enseñaban varios oficios europeos y ellos, después de casarse y salir de la residencia, practicaban estos oficios como músicos, pintores, carpinteros, tejedores, etcétera. Esta clase de sirvientes y artesanos existía en otras regiones, pero en Moxos experimentó una evolución inusitada. Los domésticos se transformaron en una clase social hereditaria incluyendo no solo a los propios sirvientes sino a sus mujeres, a sus hijos y a toda su descendencia. Como resultado, los domésticos aumentaron sin cesar. Según los padrones posteriores a la expulsión de los jesuitas, ocupaban más de la mitad de la población en la mayoría de las reducciones. Estos padrones claramente muestran que los domésticos constituían una categoría social distinta de las parcialidades. Conjuntamente denominados «familia», estaban divididos en diferentes gremios mientras que las parcialidades llevaban el nombre genérico de «pueblo». En una etapa inicial, los domésticos también pertenecían a una u otra parcialidad. Pero luego ocurrió un proceso de «des-etnificación» que terminó cristalizado en una diferenciación entre la «familia» y el «pueblo».

Es cierto que la fundación de las reducciones puso a diferentes grupos nativos en un estrecho contacto, reforzó su interdependencia e incluso estimuló su fusión. También es cierto que los domésticos fueron un producto del régimen reduccional. Su aparición y crecimiento probablemente reflejaría la integración progresiva de las reducciones. Sin embargo, es dudosa la afirmación de los jesuitas tanto acerca de la fragmentación de la sociedad autóctona como de la identidad inalterable y la continuidad ininterrumpida de las parcialidades antes

[22] Descripción de los mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú, 1754, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-2, f. 5r, publicada en Barnadas y Plaza (2005: 94).

[23] Clastres (1974).

[24] Sobre los domésticos ver Saito (2007: 460-462; 2011).

y después de la reducción. Creemos que esta visión jesuítica oculta dos cambios importantes que afectaron las parcialidades: la recategorización y reorganización de la sociedad indígena según el modelo de parcialidad introducida por los españoles y la adaptación e indianización de este modelo por los indígenas. Veámolos uno por uno.

Con respecto a Chiquitos, Radding recalca la importancia de distinguir dos aspectos de parcialidad como una categoría española que buscaba definir las unidades de la sociedad indígena aprovechables para la administración colonial y como una resignificación de esta categoría por los indígenas para reorganizar sus relaciones sociales bajo el régimen colonial[25]. Esta distinción es fundamental en el caso de Moxos también. La parcialidad era en principio una concepción española de la sociedad indígena. Junto con otros términos como «ayllu», «cacicazgo», «nación», etcétera, constituía un vocabulario etnográfico estándar para describir una gran variedad de organizaciones autóctonas. Este vocabulario parecería simple y pobre en comparación con el de los etnólogos modernos, pero no menos eficiente. De hecho, su eficacia consistía en su simplicidad. Su objetivo no era visualizar las relaciones sociales en todos sus detalles sino construir un modelo de fácil comprensión y manipulación para intervenir en estas relaciones y canalizarlas en beneficio de la administración colonial. Por esta razón, tenemos que mantener una distancia crítica con este vocabulario. Este permite captar solo una parte de la realidad y dejar el resto fuera de nuestro campo de análisis.

En su libro sobre las misiones de guaraníes, Wilde señala el rol del cacicazgo como «dispositivo de control», capaz de ordenar el espacio y el tiempo y sujetar a la población nativa al «cacique». Pero a continuación, destaca la ambigüedad de este mismo dispositivo que podía contribuir al desarrollo de una autonomía indígena e incluso favorecer una resistencia contra la autoridad de los misioneros[26]. Esta paradoja también se observa en las misiones de Moxos, donde la parcialidad se convirtió en un espacio indígena libre de la interferencia jesuítica. ¿Cómo se explica esta paradoja? Siendo una fórmula organizativa simple, la parcialidad resultó flexible y manipulable no solo para los jesuitas, sino también para los indígenas quienes, bajo la dirección jesuítica, se ajustaron a esta fórmula pero remodelándola conforme a sus valores e intereses. Como resultado, la parcialidad aparece profundamente involucrada con el propio dinamismo de la sociedad indígena. Por lo tanto, un objetivo importante de este trabajo es aclarar

[25] Radding (2005a: 137; 2005b: 167).

[26] Wilde (2009: 131-132).

la modalidad que adquirió la parcialidad a consecuencia de este involucramiento. Esta modalidad escapó al control de los misioneros y por ende, a la atención de los investigadores.

Fundación de las reducciones

Uno de los mayores desafíos al que se enfrentan los estudiosos de las misiones es reconstruir la forma de asentamiento y organización social antes de la implantación de las reducciones. Los misioneros solo dejan algunas descripciones muy generales, como el número de aldeas, la población total, etcétera. El caso de Moxos no es una excepción. Sobre la mayoría de las reducciones, no se sabe qué forma tenían originalmente las parcialidades. Ni siquiera estamos seguros de que realmente existiera una forma autóctona que les correspondiera. Afortunadamente tenemos un caso excepcional: los grupos de habla moja del Alto Mamoré. En 1675, los tres jesuitas que iban a ser fundadores de las misiones, se embarcaron en el río Grande con rumbo a sus pueblos[27]. Se instalaron en el de los mouremonos y a partir de allí realizaron viajes de reconocimiento por la región. En 1676, el padre provincial Hernando Cabero les ordenó visitar todos los pueblos de los mojos «haciendo entero concepto del número de almas de cada uno de ellos y de toda la provincia, y de la distancia que hay de unos a otros»[28]. De sus viajes y visitas, nacieron una serie de informes que hoy ofrecen un panorama más acabado sobre la distribución geográfica y la organización social de los indígenas del Alto Mamoré antes de su reducción[29].

Los informes de los jesuitas permiten distinguir tres niveles de colectividad supra-familiar. En este artículo, los llamaremos pueblo, parcialidad y nación. El pueblo

[27] Carta de los padres que residen en la misión de los mojos para el padre Hernando Cabero, provincial de la provincia del Perú (en adelante Carta de los padres), provincia de los mojos, 20 de abril de 1676, ARSI, Perú 20, f. 200r, publicada en Marbán (1898: 130).

[28] Órdenes e instrucción que hizo el padre Hernando Cabero provincial de la provincia del Perú para los padres de la misión de los mojos, 8 de diciembre de 1676, ARSI, Perú 20, f. 216r, publicadas en Medina Rojas (2005: 237).

[29] Carta de los padres, 1676, ARSI, Perú 20, ff. 200r-213v, en Marbán (1898); Relación de la provincia de los mojos por el hermano José del Castillo (en adelante Relación de la provincia de los mojos), [1676-1678], Archivo Histórico de Límites del Perú, Lima (en adelante AHLP), Límites con Bolivia (en adelante LB), no. 314; Copia de la relación de los padres de la misión de los infieles mojos (en adelante Copia de la relación de los padres), pueblo nuevo de los mojos, 12 de julio de 1679, ARSI, Perú 20, ff. 228r-230r, parcialmente publicada en Tormo Sanz (1972: 152-156). El manuscrito de AHLP es una transcripción del original de BNP perdido en el incendio de 1943. La versión publicada por Ballivián (1906: 294-395) está basada en otra transcripción del mismo y tiene discrepancias menores con la de AHLP.

era un núcleo de población que albergaba de 15 a 200 habitantes. Era inestable y con frecuencia se mudaba, se dividía o se fusionaba con otro. Cada pueblo tenía un jefe y a veces llevaba su nombre, y era políticamente independiente. El hermano José del Castillo afirma que «no hay ninguna dependencia de un pueblo a otro, ni aun entre los que son de una parcialidad»[30]. La parcialidad era un grupo de personas que se creían descendientes de los mismos antepasados, rendían culto a su dios particular y ocupaban un territorio que estaba bajo la protección divina[31]. Abarcaba de uno a diez pueblos en su territorio. Algunas llevaban el nombre de su dios y por esta razón, el hermano Castillo compara esta organización a la comunidad de fieles: «del nombre de su dios se denomina el de los indios como acá de Cristo cristianos»[32]. El Cuadro 1 presenta una lista de las parcialidades de la llamada «provincia de los mojos». En esta lista, los grupos están arreglados conforme a su ubicación a lo largo de los ríos Grande y Mamoré. Finalmente la nación era un agregado de parcialidades que hablaban una misma lengua. Como se ha dicho arriba, es dudoso que las parcialidades de lengua moja tuvieran conciencia de constituir una nación aunque parece cierto que compartían un sentimiento de fraternidad, como lo atestiguaron los jesuitas: «o por la mucha cercanía, y vecindad, o por la semejanza en el modo de vivir, o por otras conveniencias, se han hecho amigos, y compañeros, y tienen entre sí grande hermandad»[33].

Hay que añadir que la distinción entre estos tres niveles de colectividad no era absoluta. Como se observa en el Cuadro 1, algunas parcialidades constaban de un solo pueblo, lo que hacía ambigua la diferencia entre una parcialidad y un pueblo. Lo mismo se puede decir acerca de la diferencia entre una parcialidad y una nación. Las parcialidades mojas eran numerosas y los jesuitas las consideraban como constitutivas de una nación. Pero existían muchas parcialidades cuyas lenguas no estaban emparentadas con ninguna otra. De manera que estas «nacioncitas» apenas merecerían este nombre.

---

[30] Relación de la provincia de los mojos, [1676-1678], AHLP, LB, no. 314, p. 59, en Ballivián (1906: 339).

[31] Sobre los antepasados ver Carta del padre Antonio de Orellana al padre Martín de Jáuregui (en adelante Carta del padre Orellana), Loreto, 18 de octubre de 1687, ARSI, Perú 17, f. 104r. De esta carta, tenemos otros dos manuscritos en BNP, Manuscritos, C58, f. 3r y C63, f. 3r. El de C58 fue publicado en Maurtua (1906, X: 7-8). Sobre los dioses y sus jurisdicciones ver Relación de la provincia de los mojos, [1676-1678], AHLP, LB, no. 314, pp. 79-83, en Ballivián (1906: 350-352).

[32] Relación de la provincia de los mojos, [1676-1678], AHLP, LB, no. 314, p. 79, en Ballivián (1906: 350).

[33] Carta de los padres, 1676, ARSI, Perú 20, f. 202r, en Marbán (1898: 133).

Nombre	Lengua	Pueblos	Población	Ubicación	Reducción
Moebocono	Moja	1	140	R. Mamoré	S. Javier
Uyuono	Moja	1	100	R. Mamoré	S. Javier
Bosiono	Moja	3	300	R. Mamoré	S. Javier
Gente no vista		3		R. Ibare y R. Mamoré	
Chahamono	Moja	1	80	R. Ibare	S. Javier
Chuchimana	Moja	2	80-90	R. Ibare	Trinidad
Punuana	Moja	Varios		Pampa oeste	S. Ignacio
Cuhuquiniano	Moja	2	70	R. Mamoré	Trinidad
Mayuneana	Moja	1	200	R. Mamoré	Trinidad
Siyobocono	Moja	2	150	R. Mamoré	Trinidad
Apereano	Moja	3	160-170	R. Mamoré	Trinidad
Tubirana	No-moja	3		R. Chenesí	Loreto
Mariquiono	Moja	3	200	R. Chenesí	Loreto
Chamainano	Moja	4	125-150	R. Mamoré	Loreto
Tatiruono	Moja	2	90-100	R. Mamoré	Loreto
Manesono	No-moja	6	300	R. Mamoré	Loreto
Mouremono	Moja	1	80	R. Mamoré	Loreto
Sibaqueriono	Moja	3	210	Pampa este y R. Mamoré	Loreto
Subereono abajo	Moja	2	100	Pampa este	Loreto
Hapirucono	Moja	4	100	Pampa este	Loreto
Casaboyono	Moja	4	230-260	R. Mamoré	Loreto
Aracureono	Moja	10	443-480	R. Mamoré	Loreto
Bonopeono	Moja	1	80-90	R. Grande	Loreto
Subereono arriba	Moja	6	230-263	R. Grande y R. Sapoco	Loreto
Total		68	3468-3633		

Cuadro 1. Parcialidades de la provincia de los mojos. Nota: Para algunas parcialidades se indica la población máxima y la mínima. Fuente: Relación de la provincia de los mojos, [1676-1678], AHLP, LB, no. 314, pp. 1-10, en Ballivián (1906: 294-301); Copia de la relación de los padres, 1679, ARSI, Perú 20, ff. 228r-230r, en Tormo Sanz (1972: 152-156).

El Cuadro 1 enumera los grupos mojos y no-mojos que habitaban las riberas del Alto Mamoré. Los mojos dominaban este hábitat seguramente muy codiciado por su acceso a este gran río y sus recursos abundantes. Los manesonos y los tubiranas

constituían dos enclaves dentro de estos dominios mojos. Hablaban una lengua distinta, pero entre los manesonos «hay muchos que la saben [la lengua moja]»[34]. En cuanto a los tubiranas, los jesuitas señalan que «se reputan por moxos»[35]. ¿Qué quieren decir? ¿Acaso estuviera en marcha un proceso de «mojonización» entre los no-mojos? Sabemos que los mojos, juntos con los baures, pertenecían a la familia lingüística awarak. William M. Denevan sugiere que las dos naciones llegaron a los Llanos de Moxos relativamente tarde, mientras las otras naciones cuyas lenguas no están emparentadas con el resto de Sudamérica, probablemente han vivido en esta región desde un tiempo muy remoto[36]. Entonces ¿los mojos vendrían al Alto Mamoré como conquistadores? ¿Penetrarían en la región empujando o asimilando a los habitantes originales? Los testimonios jesuíticos no ofrecen ningún indicio de una relación de dominación y sujeción entre los mojos y los no-mojos, por lo que no creemos que estos fueran servidores o tributarios de aquellos. Pero tampoco creemos que los dos se trataran de igual a igual. Volveremos sobre este punto más adelante.

Ahora veamos en detalle el proceso de fundación de las reducciones. El caso de la primera reducción de Loreto es paradigmático porque, según el padre Diego Francisco Altamirano, «a ejemplar de Loreto se fundan otras reducciones»[37]. Antes de entablar la empresa reductora, los jesuitas estudiaron la forma de vida de los indígenas. Es probable que de estos estudios naciera la idea de aprovechar las parcialidades como bloques de construcción para la reducción. De hecho, en una etapa inicial, los jesuitas trataron de juntar a los indígenas en «pueblos medianos, cada parcialidad en su territorio»[38]. De esta manera, entre 1678 y 1680, se fundaron cuatro pueblos: uno para los aracureonos, otro para los casaboyonos, otro para los manesonos y el otro para los misioneros y sus aliados indígenas. Este último, llamado «pueblo nuevo», era multiétnico albergando a los mouremonos, los sibaquerionos y los subereonos de abajo[39]. Los jesuitas también intentaron reducir las otras parcialidades, pero sus esfuerzos no surtieron efecto. En 1682,

---

[34] Relación de la provincia de los mojos, [1676-1678], AHLP, LB, no. 314, p. 6, en Ballivián (1906: 298).

[35] Copia de la relación de los padres, 1679, ARSI, Perú 20, f. 229r, en Tormo Sanz (1972: 155).

[36] Denevan (1966: 43).

[37] Altamirano (1891: 67).

[38] Copia de la relación que envió el padre Cipriano Barace sobre la conversión de los infieles (en adelante Copia de la relación del padre Barace), Moxos, 7 de mayo de 1680, ARSI, Perú 20, f. 234r.

[39] Copia de la carta del padre Pedro Marbán al padre provincial Francisco del Cuadro, los mojos, 30 de octubre de 1679, ARSI, Perú 20, f. 244r-244v; Copia de la relación del padre Barace, 1680, ARSI, Perú 20, ff. 233v-234v.

se administraron los primeros bautismos a los adultos en el pueblo nuevo[40]. En la historia oficial de la Compañía, este evento marca la fundación de la primera reducción, la cual en realidad seguía dividida en cuatro pueblos. En 1683, se bautizaron los adultos en los tres pueblos restantes. Finalmente en 1684, los cuatro pueblos de Loreto fueron oficialmente reunidos en uno solo. Al principio, los jesuitas intentaron agregar los otros tres al pueblo nuevo, pero era un sitio incómodo. Por esta razón, buscaron otro sitio a donde trasladaron los cuatro pueblos. Parece ser que tardaron varios años tanto en la mudanza de los pueblos como en la reducción de las parcialidades aún no reducidas. En una carta de 1687, el padre Antonio de Orellana dice que «en este pueblo [de Loreto] se han ido recogiendo los demás, y con el favor de Dios estarán recogidos en él por todo el año que viene todos los indios que pertenecen a esta reducción»[41]. De acuerdo a este jesuita, la empresa reductora concluiría en 1688. El libro de bautismos de Loreto registra los bautismos de 13 parcialidades en 13 secciones distintas. Al comparar estas parcialidades con las del Cuadro 1, se constata que en su forma acabada, Loreto albergaba todas las parcialidades ubicadas al sur de la boca del río Chenesí hoy llamado Isiboro.

A fines comparativos, examinemos el proceso de fundación de dos reducciones más: Concepción y Magdalena. La primera fue fundada para los grupos de habla baure. Una lista de las casas y misiones de la provincia del Perú por el padre Antonio Claramunt en 1764, señala el año 1708 como fecha de su fundación[42]. Este es el año en que los padres Antonio de Orellana, Miguel Sanchez y Pedro de Rado viajaron desde la reducción de San Pedro a la tierra de los baures con la intención de fundar reducciones nuevas[43]. La fundación de Concepción fue encargada al padre Sanchez y después de su traslado a otra reducción, al padre Rado.

---

[40] Carta del padre Orellana, 1687, ARSI, Perú 17, f. 106v, en Maurtua (1906, X: 14-15).

[41] Carta del padre Orellana, 1687, ARSI, Perú 17, f. 107r, en Maurtua (1906, X: 16).

[42] Lista de las casas, misiones, y sujetos de la Compañía de Jesús de la provincia del Perú por el padre Antonio Claramunt (en adelante Lista de las casas, misiones, y sujetos), Lima, 18 de diciembre de 1764, AGI, Lima 830, f. 10r. De esta lista, tenemos una copia posterior con algunos cambios: Catálogo de los padres de las misiones de los mojos por el padre Jesús Manuel Vergara, Lima, 26 de marzo de 1765, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid, Jesuitas (legajos), 9/7262, f. 1v.

[43] Relación auténtica de la entrada que hicieron los vecinos de Santa Cruz a la nación itonama por el padre Miguel Sanchez (en adelante Relación auténtica de la entrada), misión de los mojos, 2 de mayo de 1716, AHLP, LB, no. 338, f. 1r; Carta del padre Luis de Benavente al padre Antonio Garriga sobre la muerte del padre Miguel Sanchez, Trinidad, 27 de septiembre de 1733, Biblioteca de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, Colección Vargas Ugarte, 262.08 P/3 3, pp. 4-5; Altamirano (1891: 98-106). Altamirano (1891: 108) también menciona al padre Pedro Blanco, pero su nombre no figura en los otros documentos.

Una carta mortuoria de este misionero narra sus esfuerzos y sufrimientos con que logró reunir «más de cuarenta parcialidades», las que antes «estaban muy dispersas, y más distantes entre sí, por sus odios»[44]. No se puede precisar qué tipo de colectividad eran estas «parcialidades», pero suponemos que eran los mismos grupos que figuran en el libro de bautismos de esta reducción. En este libro, cada registro especifica el grupo al que pertenecían el niño bautizado y sus padres, por ejemplo, «en 26 de agosto bautizé a Luis de 15 días hijo de Felipe Chome y de Magdalena Abare su mujer cajipireno»[45]. Se mencionan 101 grupos en total. Algunos tienen pocos bautizados y creemos que eran de los «forasteros» que no constituían grupos permanentes. Se cuenta 45 grupos cuyo número de bautizados es de 30 o más para los años 1715-1741[46] y, en este artículo, los consideramos hipotéticamente como parcialidades constitutivas de la reducción. El mismo libro muestra que la congregación de estos grupos fue realizada en tres etapas distintas. Primero, 22 grupos fueron reducidos antes o poco después de enero de 1715, fecha en que se registraron los primeros bautismos. Luego, 13 grupos entraron en la reducción entre abril y junio de 1716. Finalmente, diez grupos fueron agregados entre mayo y junio de 1717.

Magdalena fue fundada para los grupos de habla itonama, cuyo territorio se extendía desde San Pedro hasta la tierra de los baures. La lista del padre Claramunt indica que es 1720 el año de su fundación[47]. Desde San Pedro, Concepción y otras reducciones, los jesuitas repitieron visitas a los itonamas, establecieron relaciones amistosas con ellos e intentaron congregarlos en reducciones. Pero su empresa fue interrumpida debido a una invasión de los vecinos de Santa Cruz en 1715, donde apresaron cerca de dos mil itonamas llevándoselos como esclavos[48]. Después de este contratiempo, son los padres Gabriel Ruiz y José Tenllado quienes reanudaron

[44] Carta del padre Nicolás de Vargas al padre Joseph Isidro de la Barreda sobre la muerte del padre Pedro de Rado, San Pedro, 16 de octubre de 1749, Archivo de la Provincia Chilena de la Compañía de Jesús, Santiago de Chile (en adelante APChCJ), Cartas mortuorias, no. 110, f. 1v.

[45] Libro de bautismos de Concepción, 1715-1741, APBCJ, M, no. 0044, f. 3r. No se sabe si los dos padres eran cajipirenos o solo uno de ellos, pero no hay duda de que el niño pertenecía a este grupo.

[46] El número máximo es de 288, el mínimo, de 1 y el medio, de 53.

[47] Lista de las casas, misiones, y sujetos, 1764, AGI, Lima 830, f. 10v.

[48] Relación auténtica de la entrada, 1716, AHLP, LB, no. 338; Memorial del padre Juan Francisco de Castañeda, procurador general de las provincias de Indias por su religión a Su Majestad, 15 de febrero de 1720, AGI, Charcas 382; Real cédula para que la Audiencia de Charcas proceda al castigo del gobernador y vecinos de Santa Cruz de la Sierra por su entrada á los indios ytonamas, Madrid, 13 de marzo de 1720, en Maurtua (1906, X: 43-48).

las actividades evangelizadoras[49]. En el libro de bautismos de Magdalena, los registros de 17 parcialidades están consignados en 17 secciones por separado. A la cabeza de cada sección, se especifica el nombre del grupo correspondiente: «parcialidad de Masuoloca», «parcialidad de Guamaha», etcétera. Este libro indica que en octubre de 1719, el padre Tenllado bautizó cerca de 300 párvulos pertenecientes a nueve parcialidades en sus pueblos autóctonos[50]. Estas parcialidades probablemente se trasladaron a la reducción poco después de los bautismos. Según el mismo libro, dos parcialidades fueron incorporadas en 1720, una en 1722, tres en 1723, una en 1725 y una más en 1730.

De este examen se desprende que la fundación de una reducción era un proceso de larga duración. En el caso de Loreto, los jesuitas tardaron 13 años desde su instalación en un pueblo autóctono en 1675, y diez desde la formación del pueblo nuevo en 1678, hasta terminar con la empresa reductora en 1688[51]. En Concepción, nueve años pasaron desde la llegada de sus fundadores en 1708 hasta la última etapa de reducción en 1717 y, en Magdalena, 11 desde los bautismos masivos de los párvulos en 1719 hasta la incorporación de la última parcialidad en 1730. En vista de este hecho, parecen arbitrarios los años de fundación que los historiadores de la Compañía atribuyen a las reducciones. Para Loreto, es el año de los primeros bautismos de los adultos, para Concepción, el de la llegada de sus fundadores y para Magdalena, el del traslado de la mayoría de las parcialidades. En la América española, la fundación oficial de un pueblo consistía en una ceremonia donde se tomaba posesión del sitio, se demarcaban los límites, se dividía el terreno, se reclutaban los vecinos, se formaba el cabildo, etcétera[52]. No sabemos si, al fundar una reducción, los jesuitas observaban el mismo protocolo. Es probable que, para los misioneros, la celebración de una misa dedicatoria al futuro santo patrono constituyera el acto de fundación. Pero, como hemos visto, este no coincidía con la finalización de la empresa reductora.

---

[49] Informe del gobernador y capitán general de Santa Cruz de la Sierra sobre el estado de las misiones de Moxos, San Lorenzo, 8 de enero de 1764, AGI, Charcas 474, ff. 13v-14r, publicado en Barnadas y Plaza (2005: 187).

[50] La pérdida de las primeras páginas impide confirmar que los mayagues, que son la primera parcialidad que figura en el libro, también fueran bautizados en su pueblo autóctono en 1719, pero creemos que fue así.

[51] Según el padre Pedro Marbán, el pueblo nuevo se empezó a construir cuando el padre provincial Francisco del Cuadro entró en función, es decir, en octubre de 1678. Ver Copia de la carta del padre Marbán, 1679, ARSI, Perú 20, f. 244r: Torres Saldamando (1882: 216).

[52] Fraser (1990: 51-57); Moore (1954: 57-64).

En su forma acabada, Loreto constaba de 13 parcialidades, Concepción, 45 y Magdalena, 17. Pero hay que preguntarse si, en los tres casos, lo que se llamaba parcialidad era lo mismo. Sabemos que las parcialidades de Loreto correspondían a un tipo de colectividad autóctona: un grupo de parientes y creyentes de un mismo dios. ¿Cómo eran las parcialidades de las otras reducciones? Aunque no tenemos datos precisos, podríamos sugerir que eran algo diferente. En el caso de Concepción, es significativo el número elevado de las parcialidades a las que pertenecían los bautizados: 45 principales y 101 en total. En Loreto, la gran mayoría de los bautizados pertenecía a 13 parcialidades. Su libro de bautismos también registra «forasteros», es decir, infieles traídos desde fuera e incorporados a la reducción, pero ellos pertenecían solo a 22 grupos. ¿Cómo se puede interpretar esta diferencia entre 45 y 13 o 101 y 35 si se incluye a los forasteros? ¿Era solo de grado o también de especie? En el caso de Magdalena, presumimos que lo que aparece como parcialidad en el libro de bautismos, en realidad, era un pueblo. En 1719, los párvulos de nueve parcialidades fueron bautizados en sus pueblos autóctonos, los cuales llevaban el mismo nombre que las parcialidades. Por ejemplo, los niños de la «parcialidad de Mocuyo» fueron bautizados «en el pueblo de Mocuyo»[53]. Según el padre Altamirano, los itonamas originalmente vivían en 23 pueblos[54], número verosímil si consideramos la posibilidad de que algunos pueblos fueran destruidos por los invasores cruceños. Parece que los pueblos de los itonamas eran de mucha más población que los de los mojos porque, para formar Loreto, los jesuitas tuvieron que reunir a 49 pueblos.

De lo anteriormente dicho se desprende que debajo de la etiqueta de parcialidad se encontraban colectividades de diversas especies. Esta diversidad seguramente correspondería a diversas formas de asentamiento y organización de la población nativa en la época prejesuítica. La política de reducción ejerció una presión uniformadora sobre esta diversidad. En su ejecución, los misioneros estandarizaron las sociedades indígenas ajustándolas al molde de la parcialidad. Creemos, sin embargo, que el resultado fue ambiguo. La diferencia de número de parcialidades por reducciones lo demuestra claramente. Es cierto que las parcialidades eran hechura de los jesuitas, pero eran productos heterogéneos y frágiles de un «bricolaje». Una prueba de esto es que, aun varias décadas después de su fundación oficial, algunas parcialidades de Loreto seguían manteniendo más de un jefe. Su libro de bautismos indica que los casaboyonos tenían tres jefes en 1702,

[53] Solo excepcionalmente los de la «parcialidad de Guagles» fueron bautizados «en el pueblo de Yvisa».

[54] Altamirano (1891: 99).

los manesonos, dos en 1711 y 1712, los subereonos de abajo, dos en 1725 y 1726, etcétera. Como hemos visto, antes de su reducción, los pueblos del Alto Mamoré se sometían a sus jefes respectivos. Aunque estos pueblos fueron abandonados, su estructura política no desapareció tan fácilmente y coexistió durante mucho tiempo con el molde organizativo introducido por los jesuitas.

Formación de los barrios

Para los grupos nativos, entrar en una reducción y formar parte de ella como una parcialidad, implicaba su transformación en grupos residenciales colindantes unos con otros en un espacio urbano. Los misioneros tenían por regla instalar en un barrio a los miembros de lo que consideraban como una parcialidad. ¿Lograron realmente observar esta regla en todas las reducciones? Algunos testimonios describen cómo los misioneros trabajaron «echando los cordeles a la plaza, a las calles y casas; señalando sitio a las parcialidades, y aun lugares, y espacios que habían de ocupar»[55]. Lamentablemente, no se cuenta con ningún dato concreto sobre la distribución de las parcialidades en un espacio urbano, pero los libros de bautismos arrojan luz sobre el proceso de su instalación en barrios distintos. Veamos primero el caso paradigmático de Loreto.

En su libro de bautismos, los bautizados de las 13 parcialidades —niños recién nacidos en su gran mayoría— fueron registrados en 13 secciones por separado. Por ejemplo, los bautismos de los casaboyonos están consignados en una sección titulada «Casaboyonos». Cabe preguntar, sin embargo, quiénes eran exactamente estos niños cuyos registros figuran en una misma sección. ¿Con qué criterio se los consideraba como pertenecientes a una misma parcialidad? Afortunadamente el libro de bautismos especifica no solo las parcialidades de los bautizados sino las de sus padres, al menos hasta 1739. Pongamos como ejemplo dos registros de los casaboyonos: «a 9 de abril de 701 bautizé a Diego recien nacido, hijo de Marcos Momuini, y de Jacoba Mocohune su mujer, casaboyonos» y «a 29 de junio de 701, bautizé, y puse oleos a Petronila recien nacida, hija de Athanasio Chipi casaboyono, y de Madalena Moiharu, su mujer, subereono»[56]. Estos datos demuestran que la filiación era un criterio importante. Cuando los padres procedían de una misma parcialidad, sus hijos pertenecían a esta parcialidad. Cuando los padres procedían de diferentes parcialidades, sus hijos pertenecían a la parcialidad de su padre o

[55] Carta del padre Nicolás de Vargas al padre Francisco Rotalde sobre la muerte del padre Luis de Benavente, San Pedro, 20 de diciembre de 1737, APChCJ, Cartas mortuorias, no. 86, f. 2r.

[56] Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, no. 0039, f. 32r-32v.

su madre. Pero ¿qué factor favorecía una u otra parcialidad? Creemos que era la residencia de los padres. En los matrimonios exogámicos, uno de los cónyuges tenía que mudarse al barrio del otro. La persona que cambiaba de barrio podía ser el marido o la mujer, pero los hijos siempre pertenecían a la parcialidad en cuyo barrio residían sus padres. Dicho de otra forma, las secciones del libro de bautismos corresponden a los grupos de corresidentes asentados en barrios distintos.

Tenemos dos pruebas para sostener esta hipótesis. Primero, los niños que nacían de los matrimonios exogámicos, con más frecuencia pertenecían a la parcialidad materna que a la paterna. Esto es verdad para todas las 13 parcialidades. Para la población entera, la frecuencia de la pertenencia materna es del 69%. Creemos que esta cifra refleja la práctica de uxorilocalidad. De hecho, el padre Orellana afirma que «es costumbre establecida entre ellos [mojos], que el marido ha de seguir a la mujer donde quiera que vaya a vivir»[57]. Segundo, existen muchos casos en que los primeros hijos pertenecían a la parcialidad materna mientras los posteriores, a la paterna. Interpretamos este hecho como una muestra de que sus padres cambiaban la uxorilocalidad por la virilocalidad. Este cambio de residencia es común en una sociedad donde se practica la uxorilocalidad. El varón recién casado debe residir con la familia de su esposa, con su padre o con su hermano, y prestarles servicio. Pero una vez pagadas las «deudas», puede regresar adonde viven sus consanguíneos llevándose a su esposa.

En resumen, al fundar Loreto, los jesuitas convirtieron las parcialidades autóctonas en grupos residenciales. Asignaron a cada parcialidad un barrio distinto en el espacio urbano. Luego, cuando nacía un niño, los jesuitas lo registraban en la sección del libro de bautismos que correspondía a la parcialidad en cuyo barrio residían sus padres. Así, el sacramento de bautismo desempañaba el papel de afiliar a los recién nacidos, no solo a la Iglesia católica, sino a la parcialidad.

Seguidamente, veamos otras reducciones. En especial, nos interesa saber si, al reducir las parcialidades autóctonas, los jesuitas lograron instalarlas en sendos barrios transformándolas en grupos residenciales. Como se ha señalado anteriormente, Madgalena constaba de 17 parcialidades. En su libro de bautismos, los registros de estos grupos están consignados en 17 secciones por separado. Esto significa que, como en el caso de Loreto, en Magdalena los jesuitas asignaron un barrio a cada parcialidad. En San Javier, tenemos un panorama un poco diferente.

[57] Orellana (1755: 100), reimpresa en Orellana (1970: 141). Ver también Urbano de Mata (1704: cap. 2). Sin embargo, el hermano Castillo sugiere lo contrario en Relación de la provincia, [1676-1678], AHLP, LB, no. 314, p. 53, en Ballivián (1906: 335).

La historia oficial de la Compañía le atribuye 1691 como año de su fundación[58]. Dos años más tarde, se estrenó la iglesia y se administraron los primeros bautismos a los adultos[59]. Su libro de bautismos registra en diez secciones los bautismos de 13 parcialidades incluyendo seis mojas. Ocho secciones corresponden a una sola parcialidad, pero una sección reúne dos parcialidades y la otra, tres parcialidades. Creemos que estas dos secciones correspondían a dos barrios multiétnicos. No sabemos nada sobre el proceso de su formación, pero no nos parece fortuito el hecho de que cada uno de estos barrios multiétnicos incluía una parcialidad moja. Los misioneros probablemente esperarían que sus habitantes aprendieran a hablar el mojo, la lengua general de la reducción.

En Concepción, tenemos una verdadera álgebra sociológica. Su libro de bautismos consta de 18 secciones y todas incluyen registros de varias parcialidades. Con respecto a las 45 parcialidades principales, una sección incluye de una a cinco con un promedio de 2,5. Parecería que, sin poder encontrar un tipo de colectividad que les proporcionara un número menor de parcialidades, los jesuitas se vieron obligados a abandonar el ejemplo de Loreto y optar por una solución parcialmente probada en otras reducciones: barrios multiétnicos. Se puede señalar, sin embargo, que los registros de los bautizados de una parcialidad se encuentran en una misma sección y no se dispersan en diferentes secciones, lo que sugiere que aunque mezclada con otras en un barrio, cada parcialidad mantendría cierta autonomía. Además se constata que después de su establecimiento en la reducción, algunas parcialidades cambiaron de barrio. Así lo hicieron los abeabanos y los borupiabanos alrededor de 1724, los coririseboconos entre 1728 y 1729, etcétera. Creemos que fue una medida de reajuste para mantener en equilibrio las poblaciones de los barrios. Es inevitable que con el tiempo, algunos barrios aumentaran su población mientras otros la perdieran. El traslado de parcialidades disolvería este desequilibrio poblacional.

El ideal de los jesuitas era asentar una parcialidad en un barrio. Los fundadores de Loreto la realizaron con éxito. A medida que se expandían las misiones a otras zonas, los misioneros iban aplicando este modelo a las sociedades que diferían de las del Alto Mamoré y su grado de éxito varió según los casos. En Magdalena, lograron establecer una correspondencia perfecta entre las parcialidades y los barrios. En San Javier, ocho barrios entre los diez estaban compuestos por una

[58] Breve noticia de las misiones de infieles, [1699], AGI, Lima 407, p. 9, en Altamirano (1891: 7) y Barnadas y Plaza (2005: 59); Lista de las casas, misiones, y sujetos, 1764, AGI, Lima 830, f. 9v.

[59] Carta del padre Agustín Zapata al padre Fernando Tardío, San Javier, 25 de septiembre de 1693, BNP, Manuscritos, C63 (original) y AHLP, LB, no. 267 (copia).

sola parcialidad. En Concepción, los jesuitas se enfrentaron con una situación desconocida y se vieron obligados a descartar el modelo. No sabemos si ejercieron presión sobre diferentes parcialidades agrupadas en un barrio para unificarlas en una sola, pero aunque lo hubieran intentado, no habrían tenido mucho éxito. Los padrones posteriores a la expulsión de los jesuitas muestran que en San Javier, todas las cinco parcialidades de los dos barrios multiétnicos habían desaparecido, mientras que de las ocho parcialidades de los barrios monoétnicos, siete habían sobrevivido[60]. En cuanto a Concepción, 21 parcialidades habían sobrevivido independientemente de su pertenencia a los barrios; de una a tres parcialidades habían sobrevivido en algunos barrios mientras que en otros, ninguna[61].

Podemos afirmar que, ni en San Javier, ni en Concepción, los barrios multiétnicos resultaron viables. Diferentes parcialidades asentadas en un barrio, o desaparecieron, o se mantuvieron separadas. Pero esto no significa que las parcialidades estuvieran cerradas y sus miembros no se relacionaran. Al contrario de lo que afirmaban los jesuitas, todas las parcialidades estaban más o menos abiertas. El libro de bautismos de Loreto señala que el barrio de una parcialidad albergaba no solo a sus miembros (A) sino también a la gente de otras parcialidades (B) y los forasteros (C). El Cuadro 2 clasifica según estas tres categorías a todos los padres de los bautizados cuyas parcialidades están especificadas. La gran mayoría de B (94%) y C (72%) eran cónyuges de A. Es interesante observar que el porcentaje de la gente foránea (B y C) varía mucho según las parcialidades, lo que sugiere que algunas parcialidades estaban más abiertas que otras. En los grupos más abiertos, los tatiruonos y los mouremonos, más del 40% de los habitantes de sus barrios eran foráneos mientras que, en los menos abiertos, los aracureonos y los subereonos de arriba, eran menos del 20%. Creemos que esta diferencia correspondía a diferentes estrategias de reclutamiento de los nuevos miembros. En nuestra opinión, los grupos con un alto porcentaje de A estaban particularmente interesados en reservar los recursos humanos adquiridos y evitar su pérdida mediante la endogamia, los grupos con un alto porcentaje de B, en conseguir recursos de otras parcialidades mediante la exogamia, y los grupos con un alto porcentaje de C, en capturar forasteros mediante la expedición misionera.

---

[60] Estado que demuestra el número de almas que contiene el pueblo de la Santísima Trinidad, Trinidad, 20 de febrero de 1793, ABNB, Archivo de Mojos de la Colección Gabriel René-Moreno (en adelante AM-GRM), vol. 13, no. 8, f. 104r; Padrón general del pueblo de San Javier, San Javier, 2 de julio de 1806, APBCJ, MM, no. 0194.

[61] Padrón de la gente que tiene el pueblo de Nuestra Señora de la Purísima Concepción de Baures, Concepción, 18 de diciembre de 1773, APBCJ, MM, no. 0050.

Parcialidad	Años	A		B		C		Total
Casaboyono	1701-1766	698	78%	182	20%	17	2%	897
Hapirucono	1702-1738	196	67%	89	31%	6	2%	291
Sibaqueriono	1701-1766	253	63%	123	31%	24	6%	400
Tubirana	1701-1737	223	76%	53	18%	18	6%	294
Subereono arriba	1701-1719	101	81%	22	18%	2	2%	125
Subereono abajo	1701-1766	433	66%	185	28%	39	6%	657
Mariquiono	1701-1766	298	73%	93	23%	16	4%	407
Bonopeono	1701-1736	246	75%	81	25%	3	1%	330
Chamainano	1701-1766	648	78%	141	17%	38	5%	827
Manesono	1701-1766	644	76%	163	19%	42	5%	849
Aracureono	1701-1703	96	88%	12	11%	1	1%	109
Mouremono	1701-1766	239	58%	160	39%	12	3%	411
Tatiruono	1701-1729	66	55%	46	39%	7	6%	119
Total		4141	72%	1350	24%	225	4%	5716

Cuadro 2. Clasificación de los padres de los bautizados de las parcialidades de Loreto según tres categorías. Nota: A: Miembros de la parcialidad; B: Miembros de otras parcialidades de Loreto; C: Forasteros. Se indican los años para los que se tiene información. Desde 1740, el libro rara vez especifica la parcialidad de los padres de los bautizados. Fuente: Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, no. 0039.

Teóricamente la pertenencia a la parcialidad no cambiaba a lo largo de la vida de sus miembros. Pero en realidad, las personas de las categorías B y C a veces trocaban la parcialidad de nacimiento por la de residencia. Nacían en el barrio de una parcialidad, pero vivían en el de otra, por lo que su identidad era ambigua. Algunas personas se mantuvieron fieles al grupo de nacimiento, pero otras optaron por afiliarse al de residencia. Pongamos un ejemplo: Álvaro Cohe, bonopeono, estaba casado con Melchora Moyoru, manesono, y vivía en el barrio de su mujer. En el registro de bautismo de su hijo Cipriano nacido en 1703, Álvaro aparece como bonopeono. Pero en el de María nacida en 1710, aparece como manesono. En 1713, Álvaro participó en una expedición militar a los movimas rebeldes y luchó junto con sus corresidentes manesonos. Capturó una niña movima, quién fue bautizada con el nombre de su mujer Melchora y en cuyo registro también aparece como manesono[62]. Parece que este hombre se integró definitivamente a la parcialidad de su barrio.

[62] Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, no. 0039, ff. 153v, 296v, 303r, 308v.

La expedición de 1713 fue una ocasión para probar la fidelidad de la gente como Álvaro Cohe a su parcialidad. Es probable que los soldados fueran reclutados por parcialidades y lucharan bajo el mando de sus jefes respectivos, matando a los varones adultos y capturando a las mujeres y niños[63]. En el libro de bautismos de Loreto, se encuentra una interesante lista de cautivos y captores[64]. Se enumeran 42 párvulos movimas cautivos con 40 captores, todos neófitos de Loreto. Se especifican las parcialidades de los captores, según las cuales están agrupados los párvulos en la lista. Al verificar estos datos con los de los registros de bautismo, se observa que hay dos criterios por los que los captores fueron reclutados: nacimiento y residencia. Con exclusión de algunos casos sin datos, tenemos 20 casos (61%) de reclutamiento tanto por nacimiento como por residencia, nueve casos (27%) por residencia sola y cuatro casos (12%) por nacimiento solo. Es decir que cerca del 40% de los soldados, o no eran miembros de nacimiento de la parcialidad para la que lucharon, o no vivían en el barrio de esa parcialidad. Entre esta gente, dos tercios eligieron luchar, no con sus consanguíneos, sino con sus corresidentes. En la lista no falta quien nadara entre dos aguas. Francisco Noco, sibaqueriono que vivía entre los manesonos, figura dos veces; primero como miembro de los manesonos y luego como miembro de los sibaqueronos. Tomó su parte de los botines humanos con ambas pertenencias.

A primera vista, las parcialidades parecen categóricamente separadas y la afiliación de sus miembros, inalterable. Pero en realidad, sus límites eran permeables y la identidad de sus miembros, negociable. En la mayoría de las reducciones, los jesuitas lograron asentar las parcialidades en barrios distintos. Pero parece que ninguna quedó definitivamente cerrada y autosuficiente. Los matrimonios exogámicos hacían que los miembros de una parcialidad se mudaran a barrios ajenos, mientras personas foráneas vinieran a instalarse en el barrio de esa parcialidad. Con el tiempo, algunas de estas personas llegaron a afiliarse al grupo de residencia e identificarse como sus miembros, aunque sus registros de bautismo lo desmentían. Otros jugaron con dos barajas manteniendo las dos afiliaciones y aprovechándose de una o de la otra de acuerdo con las circunstancias. La imagen de las parcialidades como átomos separados y autónomos es demasiado simplista; la realidad era mucho más compleja y ambigua.

[63] Saito (2015).

[64] Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, no. 0039, ff. 153v-154r.

Cambios demográficos

Hasta ahora hemos examinado el proceso en que, después de entrar en contacto con los grupos nativos, los misioneros identificaron un tipo de colectividad que les proporcionara bloques de construcción para una reducción y congregaron a los indígenas tomando como unidad estos bloques o parcialidades. Fue también un proceso en que los jesuitas fueron aplicando a las sociedades cada vez más diversas un modelo de reducción que habían elaborado a partir de su experiencia inicial con los indígenas del Alto Mamoré. Aunque sufrió modificaciones y salió fallido algunas veces, este modelo resultó elástico y aplicable a la mayoría de los casos.

Esta dialéctica entre el modelo y la realidad persistió después de la consolidación de las parcialidades. En las reducciones, los jesuitas asumieron el cargo de coordinar las diferentes parcialidades que creían estaban separadas por odio y repugnancia. Las mantuvieron separadas, pero tuvieron cuidado de que vivieran en paz y armonía. Las parcialidades eran una organización clave para todo tipo de actividades colectivas: agricultura, obras de construcción, ceremonias religiosas, entretenimientos, expediciones, etcétera. En estas actividades, los misioneros desempeñaban el papel de director convocando a los jefes de las parcialidades, asignándoles una tarea, supervisando sus trabajos y haciéndolos cumplir con sus obligaciones. Sin embargo, las parcialidades no eran simples piezas manejables dentro de la ingeniería social jesuítica. Tenían su dinamismo y fluidez que no siempre estaba bajo el control de los jesuitas. Un factor decisivo era la demografía. Parece que los jesuitas la tomaba en consideración cuando coordinaban las actividades de las parcialidades. En Loreto, al estrenar un nuevo libro de bautismos en 1701, los misioneros asignaron un número de folios a cada parcialidad[65]. Es interesante observar que algunas parcialidades recibieron cerca de 40 folios mientras otras, menos de 20. Al comparar el número de folios con el de bautizados de una parcialidad, se nota una correspondencia. Por ejemplo, los chamainanos que recibieron el mayor número de folios (39) eran los que tuvieron el mayor número de bautizados durante el primer quinquenio (102) (Cuadro 3). Sin embargo, los cambios subsiguientes defraudaron las expectativas de los jesuitas y trastornaron su plan. Cinco parcialidades desaparecieron antes de agotar sus folios. Además, dos acabaron sus folios mucho antes que las otras, por lo que sus registros fueron consignados en espacios dejados por las parcialidades desaparecidas.

[65] Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, no. 0039. Es el segundo libro. Vargas Ugarte (1963-1965, III: 29) señala la existencia en APBCJ del primer libro que cubría los años 1682-1700, el cual está extraviado actualmente.

¿Cómo cambió la población de las misiones de Moxos?[66]. Al reconstruir la historia demográfica de las reducciones, podemos discernir una tendencia general: desde su fundación hasta algunas décadas después, la población se mantuvo o aumentó gracias a la agregación de grupos circunvecinos, pero una vez pasado este periodo de crecimiento, comenzó a disminuir hasta llegar al punto más bajo, aproximadamente al momento de la expulsión de los jesuitas. Algunas reducciones dejaron de existir mientras otras sobrevivieron y bajo un régimen civil, empezaron a recuperar poco a poco la población perdida. Loreto, San Javier y Concepción siguieron este patrón (Figura 2). Loreto alcanzó su pico demográfico en 1713 con una población de 2923, pero luego sufrió una pérdida constante hasta llegar a solo 820 en 1763 (72% de disminución). San Javier estableció un récord de 2026 en 1720, el cual quedó reducido a 996 en 1773 (51% de disminución)[67]. En cuanto a Concepción, su población alcanzó el número mayor de 3496 en 1729, pero cayó hasta 1115 en 1764 (68% de disminución).

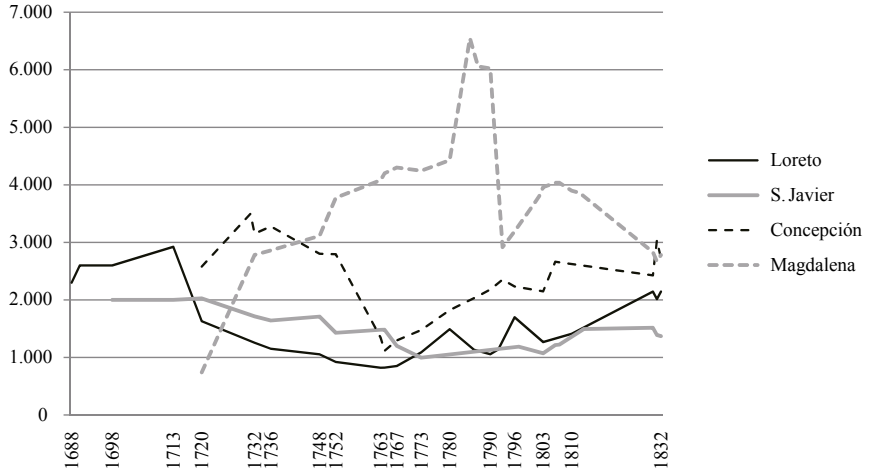

Figura 2. Población de cuatro reducciones. Nota: No incluye los datos poco creíbles o que cuentan solo a los bautizados con exclusión de los catecúmenos. Fuente: Todos los datos proceden de las fuentes originales, pero la falta de espacio no permite especificar sus detalles.

Con este descenso demográfico, las tres reducciones perdieron muchas parcialidades. Más arriba hemos visto que de las 13 parcialidades de San Javier, solo siete figuran

[66] Para la demografía de Moxos, ver Tormo Sanz (1976; 1978-1981); Block (1980; 1994).

[67] Entre 1775 y 1797, los habitantes de San Javier estuvieron incorporados a Trinidad. Ver Tormo Sanz (1981: 298-299).

en los padrones posteriores a la expulsión y de las 45 de Concepción, solo 21. En cuanto a Loreto, su libro de bautismos ofrece datos más precisos. De las 13 parcialidades, cinco desaparecieron antes de la expulsión: los subereonos de arriba en 1720, los tatiruonos en 1730, los bonopeonos en 1737, los tubiranas en 1738 y los hapiruconos en 1739. A partir de estos años, dejaron de tener registros. El mismo libro especifica que los tubiranas se acabaron y que los hapiruconos fueron incorporados a los casaboyonos, por lo que «no son ya dos distintas parcialidades, sino una»[68].

Obviamente hay excepciones a esta tendencia decreciente. Por ejemplo, los itonamas de Magdalena nunca dejaron de aumentar. El padre Eder observa que esta nación «era la única que parecía no cansarse nunca de tener hijos» y se maravilla con «ver muchadumbres de niños» en la escuela o en la iglesia[69]. A fines del siglo XVIII, con una población de más de seis mil, Magdalena excedía el límite de una reducción. En 1791, la mitad de su población fue segregada para fundar una reducción nueva llamada San Ramón[70]. Durante la época jesuítica, Magdalena tenía 17 parcialidades, pero los padrones posteriores a la segregación enumeraban 14 para Magdalena y 12 para San Ramón. Parece que algunas parcialidades se habían multiplicado. Por ejemplo, presumimos que los adomebayos y los camayabayos procedieron de los bayos[71].

Para la época de los jesuitas, tenemos datos demográficos a nivel de reducción, pero no sabemos qué población tenía una parcialidad. Podemos dar cuenta, sin embargo, de su cambio basándonos en los libros de bautismos. El Cuadro 3 indica para cada quinquenio el número de bautizados de las parcialidades de Loreto con exclusión de los aracureonos cuyos datos cubren solo el periodo entre 1701 y 1703. Suponiendo un paralelismo entre el número de los recién nacidos y el de todos los miembros, observamos que, desde el comienzo del siglo XVIII hasta la expulsión, casi todas las parcialidades perdieron más del 80% de su población: cinco perdieron el 100%, tres, más del 90% y otros tres, más del 80%. No tenemos datos para el siglo XVII, pero es probable que, desde el mismo momento de su congregación, las parcialidades nunca dejaran de disminuir el tamaño. Parece un milagro que más de la mitad sobreviviera a la expulsión.

---

[68] Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, no. 0039, ff. 59v, 110r.

[69] Eder (1985: 341).

[70] Chávez Suárez (1944: 405-406); René-Moreno (1974: 127-128).

[71] Padrón general del pueblo de Santa María Magdalena, Magdalena, 3 de junio de 1803, APBCJ, MM, no. 0192; Padrón general del pueblo de San Ramón, San Ramón, 2 de junio de 1806, APBCJ, MM, no. 0194.

	Casaboyono	Hapirucono	Sibaqueriono	Tubirana	Subereono arriba	Subereono abajo	Mariquiono	Bonopeono	Chamainano	Manesono	Mouremono	Tatiruono	Total
1701-1705	92	24	49	32	38	69	45	39	102	91	48	25	654
1706-1710	82	37	36	31	15	58	28	21	69	64	24	19	484
1711-1715	45	22	17	20	4	47	28	28	47	58	34	9	359
1716-1720	71	12	20	24	7	44	31	19	67	52	25	5	377
1721-1725	51	19	18	17	0	29	24	21	40	54	15	0	288
1726-1730	42	21	25	11	0	33	19	24	48	53	27	2	305
1731-1735	27	11	11	10	0	19	10	16	22	13	21	0	160
1736-1740	30	2	14	4	0	10	13	1	18	20	13	0	125
1741-1745	14	0	11	0	0	12	10	0	10	12	1	0	70
1746-1750	11	0	11	0	0	17	7	0	17	20	9	0	92
1751-1755	3	0	15	0	0	17	5	0	11	7	6	0	64
1756-1760	5	0	6	0	0	13	2	0	6	12	5	0	49
1761-1765	11	0	13	0	0	12	4	0	13	7	4	0	64
Disminución	88%	100%	73%	100%	100%	83%	91%	100%	87%	92%	92%	100%	90%

Cuadro 3. Número de bautizados de las parcialidades de Loreto. Nota: No incluye a los aracureonos cuyos datos cubren solo el periodo entre 1701 y 1703. Fuente: Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, no. 0039.

¿Por qué algunas parcialidades desaparecieron mientras otras sobrevivieron? ¿Qué tenían de común las parcialidades desaparecidas? Creemos que dos factores afectaron negativamente su destino: su ubicación y su tamaño originales. Antes de su traslado a Loreto, la mayoría de las parcialidades estaba ubicada en las riberas del río Mamoré o en una pampa al este (Cuadro 1). Solo cuatro grupos vivían a orillas de los ríos Grande y Chenesí. De estos grupos, tres desaparecieron. Es de presumir que la mudanza de una zona hidráulica a otra les causó un cambio considerable en sus condiciones de vida. En cuanto al tamaño, de los cinco grupos cuya población original no pasaba de 100, tres desaparecieron. Los dos sobrevivientes —los mouremonos y los subereonos de abajo— eran habitantes del «pueblo nuevo» y colaboradores íntimos de los misioneros, lo que probablemente los pondrían en mejor situación que los demás.

Ahora ¿cuáles fueron las causas del decrecimiento demográfico? A este respecto, tenemos testimonios de los propios indígenas levantados con ocasión de la visita del gobernador interino León González de Velasco en 1773. Preguntados sobre las mudanzas de la reducción, los cabildantes y los jefes de las parcialidades reseñaron su historia, que fue una repetición de desastres y calamidades con una pérdida constante de la población[72]. En opinión de los indígenas, fueron las inundaciones y las epidemias que destruyeron sus pueblos antiguamente muy poblados y opulentos. Con las inundaciones, se anegaban las sementeras y se ahogaba el ganado, a lo que solían seguir las epidemias que mataban a la gente. Por ejemplo, los habitantes de Trinidad «experimentaron varias epidemias y que habiendo sido este pueble de mucho gentío han fallecido lo más y han quedado muy pocos»[73]. En San Borja, «por varias epidemias, de enfermedades e inundaciones que padecieron, habiéndose disminuido la mayor parte de su gentío»[74]. Es indudable que las epidemias procedentes de Europa azotaron severamente a los habitantes originarios de Moxos. Las fuentes mencionan la viruela, el sarampión, la fiebre terciana, el tabardillo, etcétera. La política de reducción contribuyó a su propagación concentrando un gran número de indígenas en un sitio y poniéndolos en contacto con los misioneros. Los indígenas lo sabían y odiaban la reducción por «la experiencia que tienen de la peste que sigue comunmente á las mutaciones de sus pueblecillos para juntarse muchos en una Reducción numerosa»[75]. En cuanto

[72] Autos originales de visitas practicadas por el gobernador interino D. León González de Velasco en el año de 1773 (en adelante Autos originales de visitas), ABNB, AM-GRM, vol. 4, no. 1.

[73] Autos originales de visitas, 1773, ABNB, AM-GRM, vol. 4, no. 1, f. 25v.

[74] Autos originales de visitas, 1773, ABNB, AM-GRM, vol. 4, no. 1, f. 39r.

[75] Altamirano (1891: 121).

a las inundaciones, eran una calamidad endémica en los Llanos de Moxos, como resultado del desbordamiento de los ríos causado por las cuantiosas precipitaciones en los Andes orientales[76]. En sus testimonios, los indígenas mencionaron a menudo las grandes inundaciones de 1722-1723, 1750-1751 y 1770-1771. La primera obligó el traslado de San Pedro, la segunda, el de Loreto[77] y la tercera, el de Trinidad y San Pedro.

Sin embargo, nos equivocaríamos si creyéramos que la disminución de la población de las reducciones se debió únicamente a una mortalidad alta o una natalidad baja provocada por las inundaciones y las epidemias. Tenemos que tener en cuenta el movimiento de la población, especialmente, la fuga de los neófitos. Los testimonios jesuíticos mencionan este fenómeno muy de vez en cuando, aunque se puede suponer que era bastante común. De hecho, no es raro que los indígenas una vez reducidos a fuerza de dádivas, se volvieran cada vez más descontentos y desobedientes a medida que los misioneros ejercían un control cada vez más estricto sobre ellos. De ahí surgían sus intentos de fuga[78]. Si los fugitivos eran bautizados, los misioneros los consideraban como apóstatas y hacían todo lo posible para atraparlos y castigarlos. Los neófitos también abandonaban las reducciones cuando eran atacados por las inundaciones o las epidemias como lo atestiguaron los habitantes de Santa Ana en ocasión de la visita del gobernador Velasco. Según ellos, la fundación de su reducción «se hizo con más número de gente, que la que hoy mantiene, y las repetidas epidemias anuales, han disipado mucho como se reconoce»[79].

Dentro de las reducciones, un factor que contribuyó en gran medida a la disminución de la población en las parcialidades, fue el crecimiento de la clase doméstica. Un análisis de los libros de bautismos muestra que en las reducciones, el porcentaje de bautizados domésticos siguió aumentando durante toda la época jesuítica. En Loreto, los bautizados domésticos ocupaban el 5% en el primer quinquenio del siglo XVIII, pero subió hasta el 46% en la primera mitad de los años 1760. En Concepción, ocupaban el 2% en la segunda mitad de los 1710, pero alcanzaron el 17% en la segunda mitad de los 1730. El libro de bautismos

[76] Denevan (1966: 10).

[77] La inundación de 1750-1751 también causó grandes daños en San Javier, donde se declaró la necesidad de la mudanza, pero parece que esta no se llevó a cabo finalmente. Ver Anua de las misiones del año 1751, ARSI, Perú 17, f. 242r-242v; Diario del viaje por el gobernador de Santa Cruz de la Sierra D. Alonso Verdugo, 1760, AGI, Charcas 433, ff. 10v-11r; Autos originales de visitas, 1773, ABNB, AM-GRM, vol. 4, no. 1, f. 27v.

[78] Ver por ejemplo Altamirano (1891: 151-152, 176-177); Eder (1985: 102-103).

[79] Autos originales de visitas, 1773, ABNB, AM-GRM, vol. 4, no. 1, f. 34r.

de Loreto ofrece muchos casos en que los que no eran domésticos en el momento de su bautismo o en el de su primer hijo, luego aparecen como domésticos. Es evidente que estas personas adquirieron este estatus en algún momento en el curso de sus vidas. Al hacerse domésticos, no dejaron de ser miembros de su parcialidad, pero no así sus hijos, quienes nacieron domésticos y no heredaron la parcialidad de sus padres. De este modo, avanzó un proceso de «des-etnificación» con una pérdida constante de la población de las parcialidades.

Frente a esto, ¿qué medida tomaron las parcialidades para contrarrestar la disminución de su población? Más arriba sugerimos que recurrieron a tres estrategias de reclutamiento de nuevos miembros: la endogamia, la exogamia y la expedición misionera. Examinémoslas más detenidamente en el capítulo siguiente.

Reclutamiento de nuevos miembros

Veamos primero la expedición misionera y luego los matrimonios endogámicos y exogámicos. La expedición a las tierras de los infieles para establecer relaciones amistosas con ellos y conducirlos a las reducciones, era una actividad fundamental no solo de los misioneros, sino también de los neófitos indígenas. Según el autor anónimo de una descripción de 1754, los neófitos de Moxos participaban activamente en la conquista espiritual de las naciones circunvecinas «escoltando a los misioneros con sus armas, y cooperando con su industria y trabajo». Los acompañaban y los llevaban en sus embarcaciones. Una vez llegados a un pueblo de infieles, «hablan a los gentiles con eficacia para que respeten a los sacerdotes y les obedezcan como ellos, y los amenazan con destruirlos si se desmandaren maltratándolos»[80].

No disponemos de muchos datos sobre la organización de la expedición misionera, pero lo poco que tenemos sugiere que, al igual que la expedición militar a los rebeldes, los participantes eran reclutados por parcialidades y actuaban bajo el mando de sus jefes respectivos. De hecho, creemos que la diferencia entre las dos clases de expediciones era de grado, no de especie. Como lo atestigua el autor de la descripción de 1754, la expedición misionera era también armada y los expedicionarios recurrían a la fuerza si era necesario. El libro de bautismos de Loreto señala que, durante las expediciones, los neófitos apresaban a los infieles, los conducían a la reducción y los alojaban en sus casas particulares. La mayoría de los forasteros así incorporados eran mujeres y muchachos. Los neófitos ejercían una gran influencia sobre los forasteros que estaban bajo su custodia. Los empleaban

[80] Descripción de los mojos, 1754, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-2, f. 21v, en Barnadas y Plaza (2005: 124).

como criados y los casaban con quienes les parecieran. La gran mayoría de los forasteros se casaba con los miembros de las parcialidades de Loreto y sus hijos pertenecían a estas parcialidades.

El libro de bautismos de Loreto registra los bautismos de 263 forasteros pertenecientes a 22 grupos: cauruna, movima, guarayo, baure, etcétera. Se observa tres olas de incorporación de la población forastera: a principios de los años 1700, la primera mitad de los 1710 y la segunda mitad de los 1730. Entre los 263 registros, 147 especifican quién traía al forastero a la reducción, quién lo alojaba en su casa o quién lo tenía bajo su tutela. En adelante llamaremos a estas personas «amos» de los forasteros. Con respecto a sus parcialidades, se destacan cuatro: sibaquerionos, subereonos, chamainanos y manesonos[81]. Entre los 147 forasteros, 98 (67%) estaban bajo la custodia de los miembros de estos cuatro grupos, los cuales seguramente constituían la fuerza principal de las expediciones. Su importancia también se observa en el Cuadro 2. Este muestra que Loreto no tenía una gran población forastera: solo el 4% de todos los padres de los bautizados. Pero el porcentaje varía según las parcialidades. Los cuatro grupos arriba mencionados tienen un porcentaje relativamente alto (más del 5%). Los tubiranas y los tatiruonos también tienen el 6%, pero poca gente de estas parcialidades aparece como amo de forasteros, por lo que no creemos que participaran en gran escala en las expediciones. Es probable que consiguieran forasteros mediante la exogamia.

En otro trabajo, argumentamos que la expedición misionera mantenía una continuidad con la guerra autóctona[82]. En Moxos, antes de la llegada de los jesuitas, diferentes grupos estaban constantemente en guerra. Los guerreros tomaban prisioneros —mujeres y muchachos en su mayoría— para emplearlos como criados y concubinas o para venderlos a otros grupos. Los cautivos ocupaban una posición social marginal, pero acababan asimilándose a los captores. La expedición misionera heredó muchas características de la guerra autóctona: la expedición hacia los grupos foráneos, la captura de mujeres y muchachos, el derecho de los captores a los cautivos, el destino de los cautivos como criados y concubinas, etcétera. Además, existía cierto paralelismo en el plano ideológico entre ambas empresas. En la América tropical, la toma de cautivos era una empresa civilizadora. Los indígenas consideraban a los grupos foráneos como enemigos potenciales y seres inferiores similares a los animales. La guerra era una forma de caza y los cautivos, presas. Por esta razón, muchos grupos

[81] Los datos con que se cuenta, no siempre permiten distinguir entre los dos grupos de subereonos, pero, en los casos en que hemos podido hacer tal distinción, todos los amos pertenecían a los subereonos de abajo.

[82] Saito (2015).

igualaban a los cautivos con las mascotas. El cautiverio consistía en un proceso en que los enemigos brutos eran capturados, domesticados, humanizados e integrados al grupo de los captores como hombres, aliados y parientes[83]. Una ideología similar informaba la empresa de los jesuitas, quienes consideraban a los infieles como «brutos» y calificaban la expedición misionera como «caza de bestias racionales». Muchos recalcaban la necesidad de «hacer hombres» a estas «fieras». Dada esta similitud, es probable que los indígenas creyeran en una continuidad fundamental entre la empresa jesuítica y la suya.

Para las parcialidades de Loreto, la incorporación de la población forastera significaba una adición importante a sus recursos humanos menguantes. Al igual que los cautivos de guerra de la época prejesuítica, los forasteros probablemente ocupaban una posición social inferior pero comparable a las mujeres y muchachos de sus captores. Formaban parte de las piezas de su estrategia matrimonial cuyo objeto era administrar y aumentar sus recursos humanos. Los miembros de una parcialidad tenían tres opciones de matrimonio: con un miembro de su parcialidad, con un miembro de otra parcialidad o con un forastero. Esta tercera opción se reducía a la primera o la segunda, dependiendo de qué parcialidad albergaba al forastero. En Loreto, poca gente se casaba con un residente de otra reducción. La endogamia y la exogamia tenían sus ventajas y desventajas. Con la endogamia, el grupo se aseguraba a los descendientes y se reproducía con seguridad. No corría el riesgo de perder sus varones o mujeres en otro grupo. Pero tampoco tenía posibilidad de adquirir nuevos recursos. Con la exogamia, el grupo invertía parte de sus recursos en un partido con otro grupo. Si lo ganaba, adquiría nuevos recursos, pero si salía vencido, perdía su apuesta.

El Cuadro 4 indica, para cada parcialidad de Loreto, la proporción de los practicantes de exogamia contra los de endogamia. Los primeros incluyen tanto a los que se quedaron en el barrio de su parcialidad como a los que se mudaron al barrio de la parcialidad de su cónyuge. Como se puede observar, la proporción varía mucho según las parcialidades. Por una parte, los tatiruonos mantenían más del 80% durante todo el periodo de su existencia y los mouremonos los seguían con más del 60%. Por otra, los chamainanos y los casaboyonos rara vez alcanzaban el 50%. Al comparar el Cuadro 4 con el Cuadro 2, se reconoce la misma tendencia. En el Cuadro 2, los tatiruonos y los mouremonos tienen el porcentaje más alto de B entre los habitantes de sus barrios respectivos mientras los chamainanos y los casaboyonos, el porcentaje más alto de A, con exclusión de los aracureonos y

[83] Santos-Granero (2009: 173-175, 201-202).

los subereonos de arriba cuyos datos son parciales. ¿Qué significa esta variación? Una manera de explicarla sería relacionarla con la población relativa de cada parcialidad. Se puede suponer que un grupo relativamente pequeño se inclinaba a practicar la exogamia mientras un grupo relativamente grande, la endogamia. Es lógico porque los grupos grandes estaban más interesados en mantener los recursos humanos adquiridos mientras los pequeños no tenían otro remedio que lanzarse a la aventura exogámica. De hecho, el Cuadro 3 sugiere que los tatiruonos casi siempre eran el grupo más pequeño y que los chamainanos y los casaboyonos casi siempre figuraban entre los tres mayores.

El Cuadro 4 muestra que entre 1701 y 1740, la tendencia exogámica estuvo relativamente estable o ligeramente creciente en la mayoría de las parcialidades. Pero hay excepciones. Se advierten fluctuaciones considerables entre los sibaquerionos, los tubiranas, los mariquionos y los manesonos. Es particularmente notable el crecimiento de la práctica exogámica entre los tubiranas y los manesonos. Estos dos grupos estaban, a principios del siglo XVIII, entre los más endogámicos. Pero hasta la segunda mitad de los 1710, se habían convertido en grupos mayoritariamente exogámicos. En ese momento, más del 70% de los manesonos estaban casados con un cónyuge de otra parcialidad. En cuanto a los tubiranas, más del 70% lo estaban a partir de la primera mitad de los 1720. Recordemos que, entre las parcialidades

	Casaboyono	Hapirucono	Sibaqueriono	Tubirana	Subereono	Mariquiono	Bonopeono	Chamainano	Manesono	Mouremono	Tatiruono
1701-1705	44%	56%	48%	27%	48%	36%	53%	25%	23%	72%	91%
1706-1710	41%	61%	54%	25%	44%	41%	41%	23%	42%	71%	82%
1711-1715	50%	62%	73%	46%	47%	37%	33%	37%	66%	64%	93%
1716-1720	28%	64%	77%	53%	58%	28%	43%	39%	74%	70%	80%
1721-1725	23%	62%	93%	74%	57%	24%	37%	34%	59%	72%	100%
1726-1730	41%	70%	90%	79%	74%	45%	49%	38%	56%	69%	100%
1731-1735	40%	44%	100%	81%	60%	100%	47%	35%	44%	73%	
1736-1740	41%		83%		65%	100%		52%	38%	100%	

Cuadro 4. Proporción de los practicantes de exogamia contra los de endogamia en las parcialidades de Loreto. Nota: No incluye a los casados con los forasteros. Los números de «Subereono» integran los datos de los dos grupos de arriba y de abajo. Fuente: Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, no. 0039.

de Loreto, los tubiranas y los manesonos eran los únicos que no hablaban el idioma mojo. ¿Este hecho estaba relacionado con el aumento de la exogamia? Creemos que sí. A este respecto, no podemos negar la influencia de la política lingüística de los jesuitas[84]. Por regla general, los jesuitas catequizaron a los indígenas, no en español, sino en sus idiomas. Los misioneros se esforzaron para aprender los idiomas de la reducción que tenían a su cargo, pero también fomentaron el uso de la lengua general, es decir, el idioma nativo mayoritario. Según el autor anteriormente citado de la descripción de 1754, los misioneros de Moxos recomendaron «casamientos de unas parcialidades con otras» esperando que «una confusión de le[n]guas se reducía a una común que pudiese servir a todos»[85]. En Loreto, donde la mayoría de los habitantes hablaba el mojo, probablemente los misioneros estimularon a los no-mojos a casarse con los mojos.

Al examinar más de cerca la práctica exogámica de las parcialidades de Loreto, se advierte que la mayoría se casaba preferentemente con una o dos en particular. Algunas se casaban con mucha frecuencia con una parcialidad favorita. Por ejemplo, el 46% de los matrimonios exogámicos de los hapiruconos se hicieron con los casaboyonos, el 40% de los de los tatiruonos, con los mouremonos, el 34% de los de los bonopeonos, con los manesonos, etcétera. Pero son casos excepcionales y es raro que más del 30% de los matrimonios exogámicos de una parcialidad se hicieran con otra únicamente. Para asegurar la supervivencia del grupo, era recomendable establecer relaciones matrimoniales con varios grupos y era arriesgado invertir muchos recursos humanos en uno solo. De hecho, las tres parcialidades arriba mencionadas desaparecieron antes de la expulsión de los jesuitas. ¿Con qué criterio una parcialidad elegía a los grupos con los que se casaba? Tenemos algunos casos en que dos parcialidades cuyos territorios eran contiguos antes de su reducción, mantenían relaciones matrimoniales estrechas: los hapiruconos y los casaboyonos, los chamainanos y los manesonos, los tatiruonos y los mouremonos, etcétera. Pero otras parcialidades no lo hacían, aunque sus territorios eran antiguamente colindantes. Con los datos que se disponen, es difícil determinar todos los factores que influyeron sobre la elección matrimonial. Lo que podemos afirmar con certeza es que cada parcialidad tenía su propia estrategia y que esta se basaba en las relaciones sociales que databan de la época prejesuítica.

Para las parcialidades de Loreto, la exogamia era una estrategia muy importante para conseguir nuevos recursos humanos. Si lograban atraer a una pareja a su

[84] Saito (2009).

[85] Descripción de los mojos, 1754, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-2, f. 5r, en Barnadas y Plaza (2005: 94-95).

barrio, podían asegurarse a sus hijos también. En este sentido, cada matrimonio exogámico era una competencia entre las dos parcialidades por los recién casados. En esta liga exogámica, ¿qué parcialidades salieron vencedoras y qué parcialidades, vencidas? En el Cuadro 5 se pueden examinar sus resultados. Se cuenta el número de victorias (v), derrotas (d) y empates (e) de una parcialidad contra todas las otras, de acuerdo con los datos del libro de bautismos. Pongamos un ejemplo. Se registran 16 matrimonios entre los mouremonos y los chamainanos. De estos, hay diez en que la pareja vivía en el barrio de los mouremonos y seis, en el de los chamainanos. Podríamos decir que los mouremonos ganaron a los chamainanos con un tanteo de diez contra seis y con una diferencia de cuatro. El Cuadro 6 también muestra el resultado de cada parcialidad en las competencias exogámicas. Se indica la proporción de los casados residentes del barrio de su parcialidad (A) contra los del barrio de la parcialidad de su cónyuge en los casos de exogamia (B).

	Mouremono	Chamainano	Subereono	Mariquiono	Sibaqueriono	Bonopeono	Hapirucono	Tatiruono	Casaboyono	Tubirana	Manesono	Saldo	Resultado
Mouremono		10	15	4	13	4	3	27	10	22	31	139 (+62)	8v+2d
Chamainano	6		31	14	5	12	6	4	11	0	41	130 (+31)	7v+2d+1e
Subereono	21	30		16	18	12	17	3	16	9	48	190 (+47)	7v+3d
Mariquiono	7	12	12		13	8	2	0	4	9	22	89 (+35)	7v+3d
Sibaqueriono	7	2	13	3		4	5	6	32	9	31	112 (+6)	5v+4d+1e
Bonopeono	1	3	19	7	0		2	0	1	4	29	66 (+7)	4v+5d+1e
Hapirucono	0	4	4	0	5	0		3	36	4	19	75 (-1)	4v+5d+1e
Tatiruono	13	7	5	3	2	0	0		3	6	2	41 (-19)	4v+5d+1e
Casaboyono	3	5	14	2	21	3	33	2		8	26	117 (-21)	3v+7d
Tubirana	15	0	3	0	0	2	1	12	7		13	53 (-28)	2v+7d+1e
Manesono	4	26	27	5	29	14	7	3	18	10		143 (-119)	1v+9d

Cuadro 5. Resultados de la liga exogámica en Loreto. Nota: Indica el número de los matrimonios exogámicos en que los casados vivían en el barrio del grupo del renglón. v: victoria; d: derrota; e: empate. Los números de «Subereono» integran los datos de los dos grupos de arriba y de abajo. Fuente: Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, no. 0039.

Parcialidad	A	B	%
Mouremono	139	77	64
Mariquiono	89	54	62
Subereono	190	143	57
Chamainano	130	99	57
Bonopeono	66	59	53
Sibaqueriono	112	106	51
Hapirucono	75	76	50
Casaboyono	117	138	46
Tatiruono	41	60	41
Tubirana	53	81	40
Manesono	143	262	35
Total	1155	1155	50

Cuadro 6. Proporción de los casados residentes del barrio de su parcialidad contra los del barrio de la parcialidad de su cónyuge en los casos de exogamia en Loreto. Nota: A: Casados residentes del barrio de su parcialidad; B: Casados residentes del barrio de la parcialidad de su cónyuge. Los números de «Subereono» integran los datos de los dos grupos de arriba y de abajo. Fuente: Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, no. 0039.

Estos cuadros invitan a reflexionar sobre el carácter de la práctica exogámica. Allí se demuestra claramente que las parcialidades no intercambiaban sus recursos humanos según el principio de reciprocidad. Parece que, más que la reciprocidad, regía la ley del más fuerte. Los dos cuadros presentan un orden similar: 1º. los mouremonos; 2º. los chamainanos, los subereonos y los mariquionos; 5º. los sibaquerionos, los bonopeonos y los hapiruconos; 8º. los tatiruonos y los casaboyonos; 10º. los tubiranas; 11º. los manesonos. Los mouremonos eran la parcialidad más fuerte quitando a las demás muchos varones y mujeres. Los tubiranas y los manesonos siempre estaban a la cola de la liga. Los sibaquerionos, los bonopeonos y los hapiruconos estaban en el medio, pero esto no significa que su práctica exogámica fuera recíproca. El Cuadro 5 muestra que ellos tampoco tenían escrúpulo en quitar varones y mujeres a otras parcialidades cuando podían. Estos cuadros indican que, con exclusión de los subereonos de arriba cuyos datos nos faltan, todos los grupos desaparecidos —los tatiruonos, los bonopeonos, los tubiranas y los hapiruconos— no tuvieron buenos resultados en las competencias exogámicas, lo cual sugiere que, además de las inundaciones, las epidemias, la fuga, etcétera, fueron empujados a la desaparición por los grupos depredadores. Los casaboyonos y los manesonos sobrevivieron a pesar de sus malas notas, pero creemos que esto se debió a su gran tamaño original.

Queremos recalcar que por ambos criterios, los mouremonos ocupaban el primer puesto y los tubiranas y los manesonos, los últimos. De hecho, estos tres grupos eran especiales. Los mouremonos eran la parcialidad anfitriona de Loreto. Cuando llegaron a Moxos los fundadores de las misiones, los acogieron en su pueblo autóctono. Aunque su pueblo cambió de sitio, los misioneros siempre estuvieron con los mouremonos y lograron reducir a las demás parcialidades a ese pueblo. En este sentido, Loreto seguía siendo el pueblo de los mouremonos. Según el autor de la descripción de 1754, «cada parcialidad quería atraer al padre que los doctrinaba y quería que los demás se mudasen al sitio donde ellos habitaban»[86]. Los mouremonos probablemente disfrutaban de prestigio por ser el grupo originario de la reducción. Debido a este prestigio, más de dos tercios de las personas casadas con los mouremonos, eligieron trasladarse a su barrio. En cuanto a los tubiranas y los manesonos, eran las dos parcialidades no-mojas. Presumimos que estas ocupaban una posición social inferior. Eran una especie de forasteros internos y las otras parcialidades los trataban de la misma manera que los forasteros externos, es decir, como almacenes de recursos humanos listos para ser depredados. De hecho, las otras parcialidades les quitaban sus varones y mujeres prácticamente sin corresponderles. Podríamos decir que, aun durante la época jesuítica, el proceso de «mojonización» seguía en marcha.

En resumen, entre las parcialidades de Loreto, se puede discernir dos oposiciones de tipo jerárquico. Por una parte, los mouremonos se oponían a las demás parcialidades como los propietarios a los inquilinos. Por otra, las parcialidades mojas se oponían a los tubiranas y los manesonos como los mayoritarios a los minoritarios. Los mouremonos les quitaban a los demás grupos sus recursos humanos y los mojos hacían lo mismo a los no-mojos. Más arriba hemos visto que durante las expediciones, los neófitos de Loreto se portaban con los infieles como depredadores de sus recursos humanos. Estas expediciones se basaban no solo en la ideología europea del progreso de la cristiandad, sino también en la ideología autóctona de la captura y domesticación de los enemigos brutos. Ahora argumentamos que estas dos ideologías también informaban la práctica exogámica de las parcialidades. Es posible que los mojos consideraran a los no-mojos como enemigos potenciales y bárbaros internos de la reducción y que justificaran su depredación como una medida necesaria para convertirlos en aliados y hombres verdaderos. En cuanto a la relación entre los mouremonos y los demás grupos, creemos que era comparable a la relación entre la «familia» y el «pueblo». Como se

[86] Descripción de los mojos, 1754, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-2, ff. 4v-5r, en Barnadas y Plaza (2005: 94).

ha dicho arriba, los domésticos crecían a costa de las parcialidades. Los hijos que nacían de los matrimonios entre las dos clases, invariablemente pertenecían a los domésticos. Su superioridad consistía en el hecho de que eran «familiares» de los misioneros y que no eran simples agricultores sino «oficiales», es decir, gente con oficios intelectuales o artesanales. Los mouremonos no eran «oficiales» pero eran los primeros colaboradores de los misioneros, y con este título, probablemente se considerarían los más fieles a su enseñanza. Tendrían a los demás grupos por gente menos cristiana y menos política y les quitarían sus varones y mujeres para convertirlos en hombres verdaderamente cristianos y políticos[87]. Se podría entonces argüir que entre los habitantes de Loreto, el matrimonio exogámico era en sí una práctica depredadora y civilizadora.

Conclusión

Al comienzo de este artículo, hemos presentado un visión de la parcialidad que los jesuitas dejaron consignada en sus testimonios. Según esta visión, en las fronteras de la América española, los indígenas vivían divididos en una multitud de parcialidades. Estas se oponían unas a otras por el odio y la repugnancia heredados desde un tiempo remoto. Los misioneros congregaron diferentes parcialidades en una reducción e intentaron establecer la paz y la armonía entre ellas, pero a pesar de sus esfuerzos, las parcialidades quedaron separadas y cerradas durante mucho tiempo después de su congregación. Estamos ahora en condición de desacreditar esta visión jesuítica.

Los testimonios jesuíticos señalan que, antes de la fundación de las reducciones, existía entre los indígenas una colectividad que los misioneros luego llamaron parcialidad y que esta colectividad les proporcionó bloques de construcción para las reducciones. Sin embargo, nuestro análisis del proceso de fundación de las reducciones, nos hace dudar que lo que se llamaba parcialidad fuera idéntico en todas partes. Parece cierto que se basaba en alguna colectividad autóctona, pero creemos que su naturaleza variaba según los casos. En Loreto, correspondía a un grupo de parientes y creyentes de un mismo dios, pero en otros casos, su forma autóctona podía ser diferente: una familia extensa, una aldea, un grupo de súbditos de un jefe, un conjunto de hablantes de un idioma, etcétera. Por lo tanto, estrictamente hablando, la parcialidad no existía antes de la llegada de los jesuitas, quienes agruparon colectividades de diversas especies bajo esta etiqueta y ejercieron

[87] El libro de bautismos de Loreto indica que los domésticos vivían en su propio barrio, pero ofrece indicios de que, antes del traslado de la reducción a un sitio nuevo en 1701, vivían entre los mouremonos, lo que atestigua una relación especial entre los dos grupos.

una presión uniformadora sobre ellas. Las reunieron en un espacio urbano y las asentaron en barrios distintos. En este sentido, la parcialidad era su hechura.

Dudamos también de la afirmación de los jesuitas de que las parcialidades de una reducción estaban claramente separadas y cerradas. Aunque existía diferencia de grado, las parcialidades estaban más o menos abiertas. Todos los grupos albergaban miembros de otros grupos y forasteros en sus barrios respectivos. Asimismo, todos recurrían a la exogamia como una medida importante para reclutar nuevos miembros. Los límites de las parcialidades eran permeables y la identidad de sus miembros, negociable. Entre los que vivían en el barrio de su cónyuge, muchos terminaron rompiendo con su grupo de nacimiento e integrándose al de sus parientes políticos. Otros mantenían las dos afiliaciones e incluso aprovechaban una u otra según las circunstancias. Los jesuitas se creían los únicos intermediarios de las parcialidades separadas y cerradas, pero en realidad estas mantenían vínculos directos fuera de su alcance.

A lo largo de este artículo, hemos intentado resaltar una relación dialéctica entre el modelo jesuítico y la realidad indígena. Utilizamos la palabra «dialéctica» para subrayar, por una parte, la flexibilidad y adaptabilidad de los jesuitas a las sociedades indígenas y, por otra, el dinamismo y fluidez de estas sociedades que escapaban de su control. Es indudable que el modelo jesuítico era uniforme y uniformador. De hecho, todas las reducciones se parecerían a primera vista. Pero sería una equivocación decir que los jesuitas unilateralmente impusieran un modelo preconcebido a las sociedades variadas. Al contrario, se mostraron flexibles al acomodar su modelo a las condiciones locales. Los indígenas, por su parte, aceptaron la propuesta de los jesuitas de entrar en las misiones, pero trajeron consigo instituciones, prácticas y valores que databan de la época prejesuítica. Aunque puestas bajo la tutela de los jesuitas, las sociedades indígenas mantenían muchos rasgos que estaban fuera de su control. En este sentido, las reducciones eran productos del encuentro y acercamiento mutuo entre los jesuitas y los indígenas. Cada reducción era una síntesis única formada bajo circunstancias particulares. Cabe añadir que esta síntesis no podía ser más que provisional y precaria, porque el modelo y la realidad nunca lograron ajustarse completamente y nunca dejaron de existir discrepancias entre ambos. De ahí nació una relación dialéctica, siempre movediza, dinámica y creativa.

De lo arriba dicho se desprende que la reducción fue un proceso sin fin. Por definición, la reducción tenía por objeto establecer la unidad y el orden en lo que estaba dividido y desordenado. Era un movimiento pero que aspiraba a su inmovilidad. No obstante, como hemos visto, la inmovilidad nunca terminó de

concretarse en Moxos. Es cierto que en la mayoría de los casos, los misioneros lograron congregar a los grupos principales en el curso de una década. Pero una disminución rápida de la población obligó tanto a los misioneros como a los neófitos indígenas a recurrir a la expedición misionera para reclutar más infieles. Dentro de las misiones, el proceso de reducción también siguió en marcha. Mediante la exogamia, los grupos originarios o mayoritarios buscaron reducir en sus barrios a los recién llegados y los minoritarios. Además, los domésticos se convirtieron en una clase social hereditaria y empezaron a crecer absorbiendo a los miembros de las parcialidades. Es cierto que estos procesos de reducción posteriores a la empresa jesuítica e internos de las misiones, se debieron en gran medida a la catástrofe demográfica en que había caído la población nativa. Pero es también cierto que fue una secuencia de la política de reducción impulsada por los jesuitas. Al igual que en otras partes de la América española, en Moxos los indígenas consintieron en colaborar con esta política española, no como reducidos, sino como reducidores. La interpretaron como una forma de captura y domesticación de enemigos brutos y tomaron la iniciativa en esta empresa civilizadora. Por esta razón, nadie quería ser reducido a otro sitio y todos querían reducir a los demás a su sitio. Este paralelismo entre la política de reducción y la domesticación de alteridad, seguramente facilitó la participación de los indígenas en la empresa jesuítica, pero también separó esta empresa de los misioneros y la dejó en manos de los indígenas hasta cierto punto. Irónicamente, el éxito de la política de reducción terminó llevándola más allá de su objetivo y de sus agentes originales.

Bibliografía

Altamirano, Diego Francisco
1891 *Historia de la misión de los mójos*. La Paz: Imprenta de «El Comercio».

Ballivián, Manuel V. (ed.)
1906 *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia*. Vol. 1. La Paz: J. M. Gamarra.

Barnadas, Josep M. y Manuel Plaza (eds.)
2005 *Mojos. Seis relaciones jesuíticas: geografía–etnografía–evangelización, 1670-1763.* Cochabamba: Historia Boliviana.

Block, David
1980 In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos, a Tropical Frontier, 1550-1767. Tesis doctoral. University of Texas.

1994 *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Chávez Suárez, José
1944 *Historia de Moxos*. La Paz: Fénix.

Clastres, Pierre
1974 *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. París: Éditions de Minuit.

Combès, Isabelle
2009 *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología.

Denevan, William M.
1966 *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Berkeley: University of California Press.

Eder, Francisco Javier
1985 *Breve descripción de las reducciones de Mojos, ca. 1772*. Josep M. Barnadas (tr.). Cochabamba: Historia Boliviana.

Eguiluz, Diego de
1884 *Historia de la misión de Mojos en la República de Bolivia*. Enrique Torres Saldamando (ed.). Lima: Imprenta del Universo, de C. Prince.
2010 *Relación de la misión apostólica de Mojos (1696)*. Josep M. Barnadas (ed.). Cochabamba: Historia Boliviana.

Fraser, Valerie
1990 *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyalty of Peru, 1535-1635*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kagan, Richard L.
1998 *Urbs* and *Civitas* in Sixteenth- and Seventeenth-Century Spain. En David Buisseret (ed.), *Envisioning the City: Six Studies in Urban Cartography*, pp. 75-108. Chicago: University of Chicago Press.

Kagan, Richard L. y Fernando Marías
2000 *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793.* New Haven: Yale University Press.

Lozano Yalico, Javier Reynaldo y Joan Manuel Morales Cama
2007 *Poblando el cielo de almas. Las misiones de Mojos: fuentes documentales (siglo XVIII)*. Lima: Edición de autor.

Marbán, Pedro
1898 Relación de la provincia de la Virgen del Pilar de Mojos. *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz* 1: 120-137 y 2: 137-161.

Maurtua, Víctor M. (ed.)
1906 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia: prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina*. 12 vols. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp. Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández.

Medina Rojas, Francisco de Borja
2005 ¿Exploradores o evangelizadores? La misión de los mojos: cambio y continuidad (1667-1676). En José Jesús Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria (eds.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, pp. 187-238. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Métraux, Alfred
1942 *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Moore, John Preston
1954 *The Cabildo in Peru under the Hapsburgs: A Study of the Town Council in the Viceroyalty of Peru, 1530-1700*. Durham: Duke University Press.

Orellana, Antonio de
1755 Relacion abreviada de la vida, y muerte del padre Cypriano Barraza, de la Compañia de Jesus, fundador de la mission de los moxos en el Perù. En Diego Davin (ed.), *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las missiones extrangeras, y de Levante por algunos missioneros de la Compañia de Jesus*, vol. 7, pp. 93-122. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.
1970 Relación abreviada de la vida y muerte del P. Cipriano Barraza de la Compañía de Jesús, fundador de la misión de los mojos en el Perú. En Mauro Matthei (ed.), *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica: selección, traducción y notas*, vol. 2, pp. 137-153. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Pagden, Anthony
1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Parejas Moreno, Alcides
1979 *Historia del Oriente boliviano, siglos XVI y XVII*. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Gabriel René Moreno.

Radding, Cynthia

2005a *Landscapes of Power and Identity: Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*. Durham: Duke University Press.

2005b Forging Culture of Resistance on Two Colonial Frontiers: Northwestern Mexico and Eastern Bolivia. En John Smolenski y Thomas J. Humphrey (eds.), *New World Orders: Violence, Sanction, and Authority in the Colonial Americas*, pp. 157-178. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

René-Moreno, Gabriel

1973 *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Juventud.

Saito, Akira

2007 Creation of Indian Republics in Spanish South America. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 31(4): 443-477.

2009 Fighting Against a Hydra: Jesuit Language Policy in Moxos. En Shinzo Kawamura y Cyril Veliath (eds.), *Beyond Borders: A Global Perspective of Jesuit Mission History*, pp. 350-363. Tokio: Sophia University Press.

2011 ¿Quiénes son los mojos?: un proceso de etnogénesis misional en el Alto Amazonas. Ponencia presentada en el coloquio internacional «Tradiciones indígenas y culturas misionales en las fornteras de Sudamérica colonial». Buenos Aires, 16 de agosto.

2015 Guerra y evangelización en las misiones jesuíticas de Moxos. *Boletín Americanista* 70: 35-56.

Santos-Granero, Fernando

2009 *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.

Susnik, Branislava

1966 *El indio colonial del Paraguay*. Vol. 2. *Los trece pueblos guaraníes de las misiones (1767-1803)*. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».

1979-1980 *Los aborígenes del Paraguay.* Vol. 2. *Etnohistoria de los guaraníes: época colonial*. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».

Takeda, Kazuhisa

2012 Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas: análisis cualitativo de las listas de indios guaraníes. *Tellus* 23: 59-79.

Tomichá Charupá, Roberto

2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional.* Cochabamba: Verbo Divino / Universidad Católica Boliviana / Ordo Fratrum Minorum Conv.

2012 Población indígena y diversidad cultural en Chiquitos (siglo XVIII): algunas consideraciones. En Diego Villar e Isabelle Combès (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, pp. 239-281. Santa Cruz de la Sierra: El País.

Tormo Sanz, Leandro

1972 Situación y población de los mojos en 1679. *Revista Española de Antropología Americana* 7(2): 151-159.

1976 Algunos datos demográficos de Moxos. En *Estudios sobre política indigenista española en América*, vol. 2, *Evangelización, régimen de vida y ecología, servicios personales, encomienda y tributos*, pp. 191-202. Valladolid: Universidad de Valladolid.

1978-1981 Historia demográfica de las misiones de Mojos. *Missionalia Hispanica* 35/36: 285-309 y 38: 257-303.

Torres Saldamando, Enrique

1882 *Los antiguos jesuitas del Perú: biografías. Apuntes para su historia.* Lima: Imprenta Liberal.

Urbano de Mata, Nicolás

1704 *Relacion summaria de la vida, y dichosa mverte del U. P. Cypriano Baraze de la Compañia de Iesus, muerto á manos de barbaros en la mission de los moxos de la provincia del Perù*. Lima: Imprenta Real de Joseph de Contreras.

Vargas Ugarte, Rubén

1963-1965 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. 4 vols. Burgos: Imprenta de Aldecoa.

Wilde, Guillermo

2009 *Religión y poder en las misiones de guaraníes.* Buenos Aires: SB.

Paraguay

Cacicazgo, territorialidad y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay

Guillermo Wilde

Las reducciones jesuíticas del Paraguay exhiben rasgos que las diferencian de otras experiencias «menos exitosas» de la evangelización en la América colonial. Uno de ellos es su enorme continuidad en el tiempo: la acción y presencia jesuítica en la región se mantuvo más de 150 años y solo fue interrumpida por la expulsión de la orden de todos los dominios de la corona española, cuando ese modelo reduccional se encontraba en plena expansión. Otro rasgo está representado por las dimensiones demográficas: en los treinta pueblos guaraníes, como usualmente fueron denominados, llegaron a habitar más de 140 000 indios en la tercera década del siglo XVIII. Cada uno de esos pueblos de reducción, cuya población podía ascender a las siete mil personas, estaba tutelado por entre dos y cinco sacerdotes jesuitas. Buena parte de la estructura política, económica y social que montaron los ignacianos sobrevivió a su partida durante muchas décadas.

Tal vez a causa de las dimensiones poco frecuentes de aquel experimento es que ya desde el siglo XVII, las reducciones se convirtieron en un tema frecuente de la literatura histórica y de ficción, inspirando una buena cantidad de imaginarios sobre la realización de una sociedad utópica en las selvas sudamericanas. Esas imágenes cristalizadas fueron en gran medida construidas y divulgadas por los mismos historiadores y cronistas jesuitas, cuyos escritos encontraron eco entre pensadores ilustrados como Voltaire o Montesquieu. En esos textos generalmente prevaleció la idea de las reducciones como espacios de un buen gobierno, aislados y culturalmente homogéneos, donde predominó un orden cristiano prístino en el que la población indígena obedecía al firme mando ejercido por los religiosos.

Estos supuestos han sido fuertemente cuestionados por la historiografía de la segunda mitad del siglo XX, que descubrió una dinámica social y política mucho más compleja detrás de las imágenes grandilocuentes difundidas en los siglos anteriores. Gran cantidad de literatura académica ha tratado los diferentes aspectos del proceso de creación, consolidación y expansión del modelo misional paraguayo. Los estudios más clásicos han enfatizado la escala geopolítica regional, analizando los circuitos y redes económicas en las que las reducciones se insertaron, cuestionando la idea de su aislamiento[1]. Otro conjunto de estudios se centró en la evolución demográfica de la población durante todo el período de presencia jesuítica y posterior a la expulsión[2]. Finalmente, los trabajos más recientes se han concentrado en el análisis de la dinámica local, con particular acento en la participación y las respuestas indígenas[3]. Estas últimas contribuciones han destacado la complejidad cultural y política de los espacios de reducción, poniendo en cuestión la supuesta coherencia y homogeneidad que tradicionalmente se les asignó.

En efecto, si bien en un primer acercamiento general a las reducciones es fácil identificar colectivos étnicos —o «naciones», tal y como genéricamente las denominan las principales crónicas del período— o un sólido gobierno de las gentes, al acercar la lupa a las dinámicas locales es posible notar, en primer lugar, la persistencia de un importante grado de heterogeneidad étnica interna en los pueblos de reducción, que se actualizaba con la continua incorporación de nuevos sujetos, en segundo lugar, el carácter relativamente permeable de las fronteras entre el interior y el exterior de las reducciones, evidenciado en los frecuentes intercambios que los indios reducidos mantenían con los llamados «indios infieles» y otros sujetos sin pertenencia identificable, que deambulaban en los márgenes de la ambigua frontera luso-española[4]. En tercer lugar, se notan también una serie de conflictos entre las mismas autoridades indígenas por el ascenso social y político que a veces también las enfrentan con los jesuitas.

---

[1] Mörner (1985); Garavaglia (1983); Cushner (1983).

[2] Maeder (1989); Maeder y Bolsi (1974; 1976; 1982); Livi-Bacci y Maeder (2004); Jackson (2004); Martínez Martín (2003). Kazuzhiza Takeda realiza actualmente una investigación detallada del conjunto de los padrones misionales conocidos durante un período de 200 años, cuyos resultados ya nos brindan una imagen cabal de la evolución del proceso etnogenético misional y el rol jugado en él por la población proveniente de diferentes regiones.

[3] Ganson (2003); Wilde (2009); Neumann (2011). Por su carácter pionero en la definición de una perspectiva etnohistórica debe tenerse en cuenta el aporte fundamental de Branislava Susnik (1965; 1966; 1979-1980, entre muchos otros).

[4] Bracco (2004); Wilde (2009); Garcia (2009).

¿Cuál fue el secreto del gobierno jesuita de la población y el territorio en aquellos confines geográficos? ¿Cuáles fueron las respuestas indígenas a la acción de los sacerdotes en sus diferentes etapas? ¿Cómo participó efectivamente esa población en la formación de las misiones?

No es posible responder de manera completa a estas preguntas en el espacio acotado de un artículo, por lo que me interesaría concentrarme aquí en un aspecto que considero particularmente relevante en la prolongada historia de formación y consolidación de los pueblos de reducción entre los guaraníes: la configuración del territorio y su relación con la organización social y política. La primera sección del artículo sintetiza el largo proceso de fragmentación territorial y demográfica impulsado por la política de concentración poblacional en esta región fronteriza. Como se verá, los traslados masivos de gente que caracterizan este período fueron acompañados por el uso frecuente de clasificaciones étnicas que los jesuitas hacían para homogeneizar a la población. La segunda sección aborda la problemática de las mezclas y relaciones entre los indios reducidos y los llamados «indios infieles» que eran incorporados dentro de los espacios de reducción, preservando un importante margen de heterogeneidad. La tercera sección analiza el rol jugado por los cacicazgos en la estabilización del régimen reduccional, poniendo acento en la cuestión de la sucesión de los «linajes» indígenas y las disputas en torno de ellos. La cuarta y última sección se detiene en la relación entre los cacicazgos y la construcción del espacio urbano y territorial de las misiones.

Según sugiero, en el largo plazo, el proceso de formación de las reducciones tuvo el efecto contradictorio de recomponer el territorio y producir nuevas relaciones políticas y sociales que, irónicamente, aseguraron la supervivencia y el dinamismo de los grupos incorporados. Los nuevos sentidos de pertenencia territoriales eran organizados sobre la base del cacicazgo, que junto con el sistema autónomo (y complementario) de autoridades indígenas del cabildo, daban estabilidad al régimen reduccional. Mi argumento es que la creación de identidades de base territorial actuaba simultáneamente con el cacicazgo, asegurando la cohesión de cada reducción. Dicho de otro modo, a través de la definición de pertenencias ligadas al espacio de la reducción (tanto la planta urbana como las tierras circundantes) y a su forma básica de organización, el cacicazgo, los indios reducidos construyeron una relación estable con el régimen reduccional a lo largo del tiempo, lo que acabó por configurar una memoria social y una identidad directamente ligada a la ocupación y uso de ese espacio.

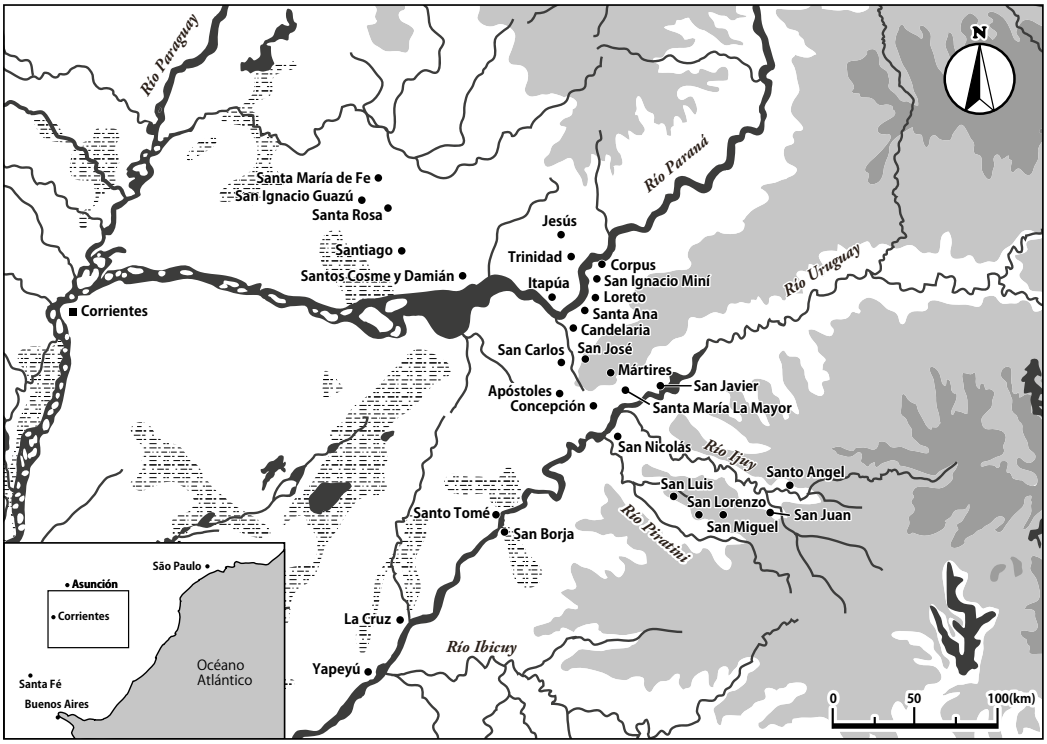

Figura 1. 30 pueblos de reducciones guaraníes en el siglo XVIII.

Descomposición territorial y clasificaciones

La formación de las reducciones jesuíticas del Paraguay no fue un hecho aislado sino que resultó de la confluencia de factores en diferentes escalas. Entre ellos tuvo particular relevancia la acumulación de experiencias previas de la Compañía de Jesús en otras regiones. Desde el momento de su llegada al Perú y Brasil, los jesuitas intervinieron en actividades educativas y desplegaron una intensa labor misional tanto en los ámbitos rurales como urbanos[5]. Los jesuitas se autodefinían como una orden de misión, es decir que entendían que su principal función era el apostolado, lo que los llevaba a mantener a sus miembros en permanente movimiento, rechazando todo tipo de compromiso estable con las instituciones de gobierno o eclesiásticas. Pero la consolidación de la expansión ibérica y el período de unión de las coronas, obligó a los miembros de la orden a redefinir el rumbo

[5] Albó (1966).

de sus actividades. En sus periódicas congregaciones provinciales del Perú, los jesuitas debatieron intensamente si debían aceptar o no las presiones del virrey Toledo de administrar parroquias. Mientras un sector priorizaba la formación educativa y pastoral de los españoles, otro promovía la aceptación de doctrinas indígenas a perpetuidad. La aceptación final de las doctrinas de Huarochirí, el Cercado y Juli, expresó el triunfo de la segunda posición, un antecedente firme de lo que serían más tarde las reducciones del Paraguay. La posición fue apoyada por Claudio Aquaviva, general de la orden entre 1581 y 1615, en concordancia con la promoción de un modelo apostólico y misional para la orden en su conjunto, especialmente estimulado por la corona española. Fue el mismo Aquaviva quien, después de algunas vacilaciones, decidió la creación de la nueva provincia jesuítica del Paraguay, a cargo de los jesuitas del Perú[6].

De los vaivenes característicos de este período surgen algunas confusiones en el empleo de términos como «misión», «reducción», o «doctrina». Frecuentemente, «misión», «conversión» o «reducción» eran términos utilizados como sinónimos para «designar temporal y espacialmente la fase inicial del adoctrinamiento»[7]. En ciertas regiones, las reducciones referían a poblaciones que constituían «misiones vivas»[8]. De hecho, el vocablo «misión» era bastante amplio y estaba cargado de ambigüedad, pues podía denominar simultáneamente muchas situaciones diferentes, tales como al grupo de religiosos o la acción de predicar a los indios fieles o gentiles (el «ministerio» de los indios o la «misión viva») de manera permanente o transitoria, al poblado propiamente dicho de los indios y los misioneros (es decir la unidad residencial), o a la predicación intensiva en parroquias de españoles o de indios ya cristianos. Por contraste, «doctrina» o parroquia de indios, era un concepto jurídico-administrativo-civil que refería a «una unidad territorial institucionalizada por mandato monárquico». Es decir que por medio de decretos o cédulas reales, las «misiones (o conversiones o reducciones) podían llegar a convertirse en doctrinas»[9]. Generalmente, el plazo que se acordaba para este pasaje —de categoría, y de administración, pues de las doctrinas o parroquias debía hacerse cargo el clero secular— era de diez años.

---

[6] La discusión sobre los antecedentes de las reducciones del Paraguay se ha detenido especialmente en el caso de Juli. Ver Meiklejohn (1986); Coello de la Rosa (2007); Morales (1998); Wilde (2012).

[7] Mires (2007: 193).

[8] Mörner (1999: 48).

[9] Mires (2007: 193).

Sin embargo, en la práctica, muchas veces una reducción podía ser considerada una doctrina y quedar a cargo de los regulares. Este fue el caso de las reducciones del Paraguay, que se mantuvieron durante un siglo y medio bajo la órbita de la Compañía de Jesús, y sujetas a los obispados de Buenos Aires y Asunción. Al respecto deben mencionarse una serie de circunstancias particulares.

Los franciscanos actuaban desde tiempo antes que los jesuitas en la región del Paraguay y habían sido ellos los primeros en ensayar formas de organización del trabajo indígena por medio de la creación de pueblos de indios ligados a encomiendas[10]. Si bien las primeras reducciones jesuíticas funcionaron según los mismos parámetros, los ignacianos rápidamente sustrajeron a las reducciones del trabajo en las encomiendas y fundaron un nuevo modelo de organización en el que los indios se comprometían a tributar a la corona de manera directa, manteniéndose segregados residencialmente y administrativamente de los españoles. En este sentido, las reducciones jesuíticas seguían una interpretación estricta de la legislación indiana, según la cual los indios debían regirse de acuerdo a leyes propias, impidiéndose el acceso permanente a las mismas de todo sujeto no indígena salvo, claro está, los sacerdotes jesuitas. Este aspecto distintivo parece importante para entender la persistencia del modelo jesuítico: su carácter centrípeto permitió a los jesuitas organizar la población y el trabajo indígenas de manera autosuficiente, prescindiendo del sector más poderoso de la sociedad local, los encomenderos. También facilitó, hasta cierto punto, la sujeción territorial y la homogeneización cultural, política y lingüística de la población.

Los espacios de misión o reducción llegaron a estar conectados entre sí de diversas maneras. Formaban parte de una red de establecimientos jesuíticos a los que también pertenecían los colegios y residencias en las ciudades. Era común que entre esos diferentes espacios circularan religiosos, alternando posiciones y cargos, no teniendo permitido permanecer en ellos por tiempos prolongados. Esta circulación regional de personas, que impulsaba lógicamente la difusión de informaciones, se superponía con el envío periódico de religiosos como «procuradores» a las cortes europeas, con el objeto de lograr el favor de los monarcas, reclutar nuevos misioneros e informar al General de la orden sobre las necesidades de cada provincia. Concretamente en regiones como el Paraguay, es posible distinguir diferentes tipos de conexiones: 1. entre reducciones de la misma región o de regiones alejadas, que aseguraban su mutua asistencia;

[10] Necker (1990).

2. entre reducciones y espacios urbanos, fundamentalmente a través de redes de comercio; 3. entre colegios y residencias de diferentes ciudades (Buenos Aires, Córdoba, Asunción, Santiago de Chile, etcétera); 4. entre ambos lados del Atlántico, a través de viajes efectuados por los procuradores de las diferentes provincias jesuíticas a ciudades europeas como Madrid, Lisboa y Roma y de misioneros provenientes de la península ibérica y Europa Central hacia América.

Desde aproximadamente 1609, los jesuitas realizaron incursiones en cuatro regiones periféricas bien diferenciadas, donde fundaron una gran cantidad de pueblos de reducción: el Guayrá, el Itatín, el Tape y el Iguazú-Acaray. En esas regiones, muy distantes entre sí, los jesuitas contactaron a grupos hablantes de diferentes lenguas que habitaban en asentamientos autónomos en la selva (familas extensas) y trataron de convencerlos de juntarse en pueblos de reducción, donde debían avenirse a un mismo parámetro social, político y económico. Dado que el modelo de reducciones proponía un tipo de vida sedentaria, fue mejor recibido entre los grupos de tradición agricultora; a ellos refieren las cartas como miembros de la gran «nación guaraní».

Debe recordarse que los etnónimos utilizados para clasificar a los grupos que se incorporaban parecen haber respondido menos a realidades culturales homogéneas que a necesidades prácticas de los mismos jesuitas, quienes debían informar a la administración colonial sobre sus avances. Una variable que predominó como parámetro clasificatorio y homogeneizador de la población nativa fue la lengua, utilizada, en el plano práctico, para denominar a todo el grupo en términos de «nación». En este sentido, las cartas y crónicas oficiales refieren al uso común de la lengua guaraní en amplias regiones, las que identifican directamente con un mismo tipo de gente y de nación agricultora[11].

Sin embargo, los documentos jesuíticos de menor circulación brindan un panorama mucho más heterogéneo representado por una gran diversidad de lenguas y denominaciones. Solo en la región del Guayrá, por ejemplo, las cartas anuas identifican denominaciones como «camperos», «cabelludos», «coroados», «guañanas», «gualachos» y «chiqui», algunas de las cuales refieren a hablantes de lenguas del tronco lingüístico gê. La invisibilización de la diversidad local de algún modo nos habla ya desde las fases tempranas de un proceso de «guaranización» de la población reducida, al menos desde un punto de vista lingüístico. Pero, como se verá, la heterogeneidad étnica interna continuó siendo un rasgo persistente

[11] Furlong (1968); Peramás (2004[1793]: 37). Sobre la problemática de las clasificaciones en el proceso de formación de las reducciones ver Wilde (2011).

en las reducciones. Incluso queda por investigar si para los mismos indios reducidos la pertenencia étnica era un aspecto verdaderamente relevante en las interacciones cotidianas, frente a otras formas de identificación social, religiosa o territorial coexistentes tales como ser originario de un determinado pueblo, formar parte de un cacicazgo o una congregación.

Por diversas causas, la población de las primeras reducciones fue relocalizada reiteradas veces durante el siglo XVII. Esto motivó constantes fragmentaciones de grupos y mezclas poblacionales que hasta el momento no han sido reconstruidas con el mayor detalle, pero que verdaderamente refieren a un prolongado proceso de etnogénesis misional. A la destrucción ocasionada inicialmente por los ataques de las tropas de los bandeirantes paulistas, también conocidos como «mamelucos»[12] y las amenazas de los indios no reducidos (los «infieles»), deben agregarse las epidemias, que afectaban con cierta regularidad a los pueblos, diezmando a su población. A lo largo de los siglos XVII y XVIII se produjeron epidemias de viruelas, tercianas, sarampión y «calenturas» que redujeron la población a menos de la mitad en algunos pueblos[13]. A veces las relocalizaciones eran decididas por razones preventivas o sanitarias, la superpoblación de algunos pueblos, de los que se desprendían colonias, o la búsqueda de sitios más apropiados con accesos a cursos de agua y recursos de diferente tipo.

Después de una serie de invasiones por parte de los bandeirantes paulistas, solo subsistieron 20 de las 38 misiones fundadas inicialmente. Desde la década de 1640 hasta la de 1680, buena parte de la población de las zonas invadidas fue relocalizada en la región más segura de los ríos Paraná y Uruguay. De las diez reducciones de la región del río Paraná, solo tres eran nativas de dicha área (San Ignacio Guazú, Encarnación de Itapúa y Corpus Christi), y las otras eran

[12] Los bandeirantes fueron tropas de colonos mestizos esclavistas de la ciudad de São Paulo que exploraron el interior con el objetivo de capturar indios y transportarlos a trabajos forzados en la costa del Brasil. Se desconoce la cifra exacta de los indios guaraníes de las reducciones capturados por los bandeirantes. Las estimaciones oscilan entre 30 000 y más de 100 000 indios. Con las primeras fundaciones en la región del Guayrá en la primera década del siglo XVII comenzaron los ataques de estas huestes. Posteriormente fueron saqueadas las reducciones del Itatín, el Uruguay y el Tape, obligando a los jesuitas a trasladar a la mayor parte de la población a sitios más seguros. Los ataques se redujeron considerablemente después de la formación de milicias guaraníes autodefensivas que vencieron en la conocida batalla de Mbororé. Para un relato de la transmigración de 1631, conducida por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya, puede consultarse la crónica del mismo jesuita. Ver Ruiz de Montoya (1989[1639]); Astrain (1996: 121). Sobre el rol de los bandeirantes en la exploración del interior y la formación de la sociedad brasileña ver los trabajos pioneros de Hemming (2000) y los más recientes de Monteiro (1994); Schwartz (1996).

[13] Garavaglia (1983: 218); Maeder (1989); Maeder y Bolsi (1976).

emigradas desde el Guayrá (San Ignacio Miní y Loreto), el Ijuy (Candelaria y San Carlos), la sierra del Tape y la cuenca del Ibicuy (Santa Ana, San José y Santos Cosme y Damián). De las diez reducciones de la región del río Uruguay, solo tres eran originarias de la zona (Concepción, Yapeyú y San Francisco Javier), siendo las demás originarias del Iguazú (Santa María la Mayor), la cuenca del Ijuy (San Nicolás, Mártires y Asunción del Mbororé o La Cruz), las sierras del Tape y la cuenca del Ibicuy (Santo Tomé, Apóstoles y San Miguel). A fines de la década de 1660 se formaron dos pueblos al norte del río Paraná con remanentes de la lejana población del Itatín, Nuestra Señora de Fe y Santiago. En síntesis, la población indígena originaria reducida en la región mesopotámica en el siglo XVII era minoritaria con respecto a la emigrada de otras regiones. A este dato debe agregarse que muchos pueblos de reducción fueron trasladados reiteradas veces, incluso después de ser fundados o relocalizados[14].

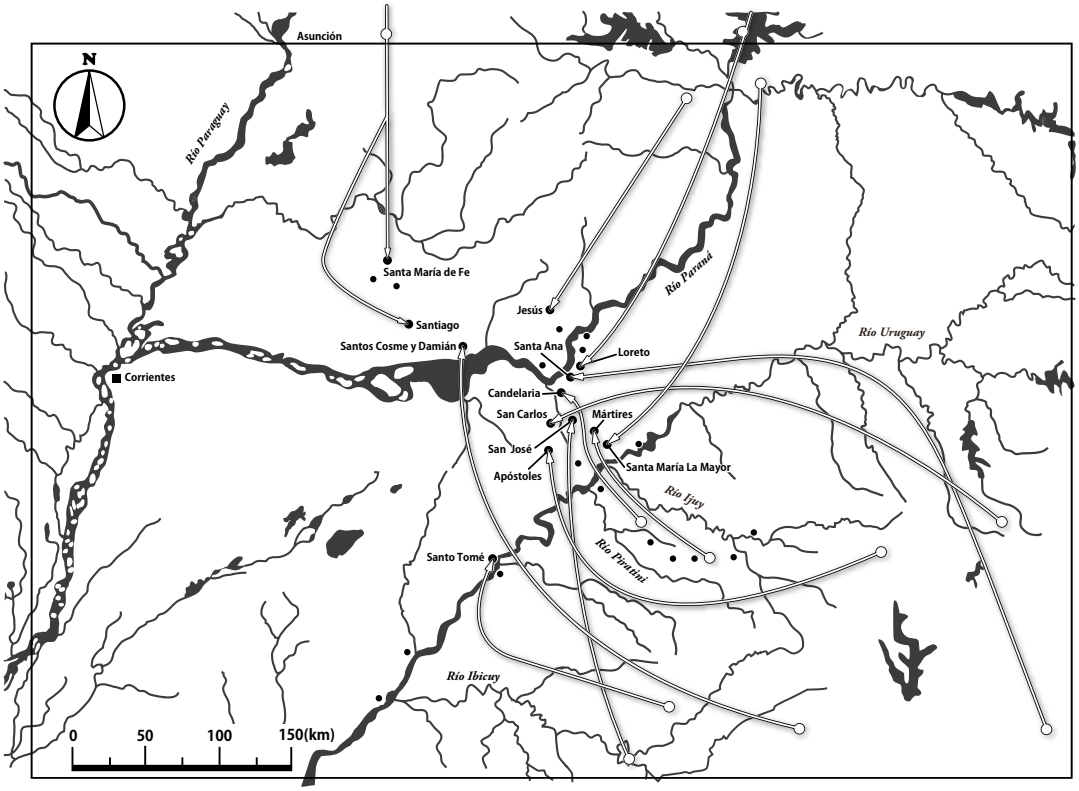

Figura 2. Relocalizaciones hacia la región de los ríos Paraná y Uruguay.

[14] Maeder (1989).

A partir de la década de 1680, etapa muy próspera de la historia de las reducciones, se fundaron nuevos pueblos, dos al norte del río Paraná (Jesús en 1685 y Trinidad en 1706), y otros al este del río Uruguay (Santa Rosa en 1698, San Borja en 1690, San Lorenzo también en 1690, San Juan Bautista en 1697, San Luis en 1687 y Santo Angel en 1707). Algunos de estos pueblos eran desprendimientos o colonias de los ya existentes, que se encontraban superpoblados. También se formaron dos vaquerías para abastecerlos de ganado y se crearon estancias. Este crecimiento se detuvo en la década de 1730, caracterizada por una profunda crisis demográfica debida, entre otros factores, a la activa participación de las milicias guaraníes en el sofocamiento de las revueltas de los comuneros de la ciudad de Asunción, y el sitio del puerto de Colonia de Sacramento[15]. En este período las reducciones también fueron afectadas por sucesivas epidemias que ocasionaron una gran cantidad de muertes y de fugas. En la década de 1740, las reducciones comenzaron una lenta recuperación, pero la expansión territorial de las misiones se detuvo en los límites alcanzados hasta entonces. Diez años más tarde, los pueblos ubicados al oriente del río Uruguay se vieron afectados por un conflicto bélico conocido como la «guerra guaranítica» (1754-1756) que tuvo consecuencias desastrosas para las reducciones tanto desde un punto de vista demográfico como económico. El desencadenante de esos sucesos fue la resistencia de los habitantes de siete pueblos guaraníes a cumplir con una orden de traslado acordada por las coronas ibéricas en un tratado de 1750, según el cual Portugal cedía a España Colonia de Sacramento a cambio de parte del territorio de las reducciones guaraníes. La derrota indígena a manos de los ejércitos aliados de ambas coronas en 1756 fue seguida de la relocalización forzada de los habitantes de los siete pueblos, llamados «orientales» por encontrarse al este del río Uruguay (San Borja, San Juan, San Miguel, San Lorenzo, San Luis,

[15] Las revueltas comuneras ocurrieron en el período comprendido entre 1721 y 1735. Se iniciaron con una disputa interna a la élite asuncena que obligó a la intervención de la Real Audiencia de Charcas y al propio virrey del Perú, generando una prolongada pelea de facciones. Los jesuitas acudieron en ayuda del virrey colocando a su disposición un ejército de indígenas de las misiones para recuperar el gobierno. La disputa continuó por varios años culminando con el aplacamiento del sector revoltoso en 1735. Sobre la revuelta ver Telesca (2010); Avellaneda (2014). Entretanto, la situación en Colonia de Sacramento, puerto fundado por los portugueses en 1680 con el objetivo de expandirse hacia el sur, ocasionó una serie de conflictos fronterizos con los españoles que reclamaban esos territorios, quienes enviaron en varias ocasiones tropas guaraníes para sitiar el puerto y recuperar su control. Esta disputa llevó años más tarde al llamado Tratado de Madrid, según el cual España obtenía el dominio del puerto a cambio de ceder territorio donde se encontraban siete de las reducciones guaraníes, también conocidas como «pueblos orientales». Según los registros, más de 10 000 indios guaraníes fueron enviados en ayuda de la corona española tanto para el sofocamiento de las revueltas de Asunción como el sitio de Colonia de Sacramento. Estos conflictos también ocasionaron una gran cantidad de indios fugitivos y desertores de las misiones guaraníes. Sobre el tema ver Maeder (1974).

San Nicolás, Santo Angel). En 1759, el tratado fue suprimido y la población previamente trasladada fue autorizada a retornar a sus pueblos originarios. Esta última etapa concluye con la expulsión de los jesuitas en 1768[16].

A mediados del siglo XVIII los jesuitas controlaban, además de las 30 reducciones de guaraníes, 11 reducciones de indios chiquitos, zamucos, chiriguanos, lules, mocobies, pampas y pasaines[17]. El plan de expansión misional hacia las diferentes regiones identificaba, como se ha dicho, grupos étnicos o «naciones» específicos sobre los que debía desplegarse la acción. Hacia el norte los «chiriguanos» y «tobatines», hacia el sur los «pampas» y «serranos», hacia el oriente los «guenoas» y «guaraníes». Puede encontrarse un resumen sobre esta expansión misional en el informe escrito por el jesuita Manuel Querini al rey en 1747, donde se enumeran 49 reducciones en jurisdicciones de los obispados de Paraguay, Buenos Aires, Tucumán, Charcas y Santa Cruz de la Sierra[18]. Desde fines del siglo XVII los jesuitas hicieron varios intentos por encontrar un camino que conectara las misiones de Chiquitos con las guaraníes. En este sentido, aún deben estudiarse las conexiones entre las diferentes provincias y establecimientos de la Compañía de Jesús y la circulación de jesuitas e indígenas por las mismas.

Indios reducidos e indios «infieles»

Una vez consolidado el régimen de las reducciones fue común que los jesuitas, en acuerdo con los líderes indígenas, realizaran redistribuciones de población, lo que permitía mantener el equilibrio demográfico. Es el caso del pueblo de San Juan, creado como colonia del de San Miguel a fines del siglo XVII, según el detallado relato del jesuita Anton Sepp[19]. Varios años más tarde, el provincial Querini, después de visitar Yapeyú (marzo de 1748), obtuvo el consentimiento de las autoridades indígenas para dividir esa reducción en dos por encontrarse superpoblada. Pero la mudanza fue interrumpida por los sucesos derivados del Tratado de Límites de 1750[20].

La movilidad y fluctuaciones poblacionales también eran ocasionadas por expediciones de captura de grupos genéricamente considerados «infieles»,

---

[16] Para un análisis de la situación demográfica en este período y un cuadro de los destinos de la población después del tratado ver Maeder y Bolsi (1976); Martínez Martín (1998). Para una comparación con el período posterior a la expulsión de los jesuitas ver Maeder y Bolsi (1982).

[17] Furlong (1966).

[18] Querini (1872[1747]); Furlong (1967).

[19] Sepp (1973[1709]).

[20] Furlong (1967: 53).

quienes a veces también se acercaban voluntariamente, fugas de indios reducidos entre pueblos, y destierros individuales por causa de perturbaciones del orden. Los esfuerzos para reducir a los indios nómades «charrúas» o «yaros», como los llaman las fuentes jesuíticas, se hicieron desde temprano y fueron constantes. Una carta anua del período 1659-1662 menciona la fundación del pueblo San Andrés Apóstol donde el padre Francisco Ricardo juntó 250 indios «yaros» a pocas leguas al sur de Yapeyú. En 1692, los padres Antonio Boehm e Hypolito Dáctilo intentaron formar una reducción de «charrúas» llamada San Joaquín que tuvo la efímera existencia de un año. Los intentos continuaron en el siglo XVIII, pero todas resultaron tentativas frustradas[21].

Algunas reducciones parecen haber sido particularmente receptivas a la incorporación de población «infiel». Según una carta del jesuita Bernardo Nusdorffer escrita en 1737, se incorporaron indígenas «guenoas» a los pueblos de San Borja, Concepción, San Javier y San Nicolás, y otros «caribes» al de Santo Angel. Por entonces llegan a la reducción de Jesús catorce infieles de nación «gualacho», otra denominación para los «guayanas» (o «guañañas»), donde los instruyó el jesuita Cardiel con mucha dificultad por la diferencia lingüística con el guaraní. Para la fundación de la reducción de San Estanislao, en la región del Tarumá, se llevaban «guayanas» de intérpretes junto con guaraníes cristianos[22]. La carta de Nusdorffer resulta altamente esclarecedora en lo que respecta a la identificación de «naciones infieles» que los jesuitas buscaban sistemáticamente incorporar. Conviene citarla extensamente:

> Se hacen frecuentes incursiones, desde estos mismos pueblos a los infieles circunvecinos, como son los Guañanas, que viven, el río Paraná arriba; a los que están en las campañas del río Uruguay, de la nación de Guenao; a los que andan por los bosques más arriba del pueblo de Jesús, de nación Gualchaquí; a los que habitan en los bosques, entre los ríos Paraguay y Paraná, de nación Tobatí, a los cuales por razón de mi oficio (de Superior) por el mes de octubre pasado del año presente acabo de despachar a dos de mis súbditos, aunque al presente los nuevamente convertidos en el Paraná y Uruguay no son tantos, que de ellos se puede formar Pueblo nuevo, no deja de aumentarse casi cada año con ellos el rebaño de Cristo Nuestro Señor, y en especial de la nación Gualchaquí y Guañana; de los primeros, yo mismo traje al

[21] Levinton (2003). Según informa una carta del gobernador Andonaegui, se hicieron intentos por reducir a los «charrúas» poniéndolos bajo el control de los franciscanos. En 1750 dice que el teniente de Santa Fe, don Francisco de Vera y Mujica, dio con una porción de tolderías e hizo prisioneros a 349 «charrúas» de ambos sexos, conduciéndolos a la ciudad. Posteriormente dispuso fundar con ellos una reducción poniéndola a cargo de los franciscanos, pues los jesuitas no tenían suficientes sacerdotes para ello. Ver Carta de José de Andonaegui, Buenos Aires, 17 de marzo de 1750, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Buenos Aires 303.

[22] Machón (1996).

> Jesús al cuidado de dicho pueblo, 18 personas, y otras 6 del Paraná arriba; después, los años siguientes, se han traído otros de los mismos; muchos más han sido los que se agregaron al Corpus de la nación Guañana, ni tampoco han faltado de los Guenoas, que se han juntado con los de San Francisco de Borja, Concepción, San Xavier y San Nicolás; de los Charrúas y también Guenoas con los del Yapeyú[23].

Pocos años después, otro documento escrito en defensa de las reducciones por el jesuita Juan Joseph Rico también nos brinda un resumen de las sucesivas incorporaciones de indios «infieles» a los pueblos de reducción. De Jesús escribe:

> [...] es uno de los que se han aumentado, se fundó con una Nación, o parcialidad de más de 400 familias, que se redujeron de sus bosques al parage donde ahora están sobre el Paraná (no me acuerdo el año fijo; pero basta a mi intento el ser ciertamente uno de los Pueblos, que se añadieron a los veinte y dos antiguos, y que es de los últimos que se fundaron[24].

Inmediatamente continúa con San Francisco de Borja y otros pueblos. De San Borja explica que fue colonia de Santo Tomé, conformado mayoritariamente por población de «Nación Goanoa, o Minuanes, como llaman los españoles». El pueblo de Nuestra Señora de Fe, recibió más de 400 familias de «Indios Tobatines». Pero debido a las revueltas comuneras que alborotaron el Paraguay, fronterizo con este pueblo, los indios huyeron todos en 1732. Tres años después fueron enviados dos curas a buscarlos, con el objetivo de fundar un pueblo en sus tierras, «y reducir a los demás de su Nacion». Así surgió el pueblo de San Joaquín del Tarumá[25].

También en su informe de 1747, el jesuita Manuel Querini señala que se agregaron 200 «charrúas» a Yapeyú, varios «guenoas» a San Borja, 33 «minuanes» (como lo explicita la cita anterior, otra denominación para «guenoa») a San Miguel, nueve a Santo Angel y siete a San Nicolás[26]. Incluso en una fecha tan tardía como 1760, el jesuita Segismundo Asperger refiere a la situación de un pueblo de «minuanes» creado en las tierras de San Borja. Escribe que varios se van paseando a ver a sus parientes, y llevan consigo algunos indios de San Borja «como amigos suyos»[27]. Desconocemos la naturaleza de las relaciones que los indios reducidos

---

[23] Carta de Bernardo Nusdorffer, 1737, en Machón (1996: 18).

[24] Rico (1741: 31). Impreso consultado en la Biblioteca Nacional de Uruguay, Montevideo, m/F2684 R5 R4 - R191.628.

[25] Rico (1741: 31-32).

[26] Furlong (1971: 127).

[27] Poenitz (1985: 10).

mantenían con algunos grupos «infieles». Existen indicios constantes de ellas, generalmente poco atendidos por la bibliografía especializada, salvo cuando emergen de manera notoria en tiempos de crisis políticas y económicas. Tal es el caso del período que cubre la llamada «guerra guaranítica» cuando las milicias guaraníes de algunos pueblos se enfrentaron al ejército español y portugués aliándose con los indios «charruas», «minuanes» y «guenoas». En ese conflicto, el parentesco operaba frecuentemente como articulador de las relaciones entre los indios reducidos y los «infieles» configurando una dinámica que sobrepasaba las fronteras entre el interior y el exterior de las reducciones[28].

No puede afirmarse que este fenómeno estuviera generalizado a todas las reducciones pero ciertamente fue muy intenso en algunas de ellas, al punto tal que los jesuitas necesitaron reglamentar el contacto con los «infieles». Así lo indica un libro de preceptos jesuítico que abarca el período 1707-1745, el cual incluye órdenes específicas de los superiores jesuitas a los sacerdotes misioneros solicitándoles que impidieran a los indios reducidos hacer tratos con los «infieles» sin licencia expresa. A veces se solicitaba a los indios reducidos productos como yerba, tabaco y herramientas para atraer a esa población a la vida reduccional, manteniendo la paz y permitiéndoles ir «a la reducción que gustasen». Incluso se autoriza a entregarles «las indias que no dieren esperanzas de convertirse», con la condición de que ellos a su vez entregaran las cautivas cristianas que tuvieran[29].

La estrategia de los indios reducidos de mezclarse con los indios «infieles» se profundizó especialmente después de la expulsión de los jesuitas, cuando se relajaron muchos de los controles preexistentes, y se endureció la explotación económica, a cargo de los nuevos funcionarios reales[30]. La existencia de relaciones de parentesco seguramente fomentó los intercambios e interacciones,

[28] Neumann (2007); Wilde (2009).

[29] Libro de preceptos. Gobierno de los jesuitas en los pueblos de misiones. Preceptos de nuestros Padres Generales y Provinciales que tocan inmediatamente a los PP que viven en las Doctrinas en varias materias con sus declaraciones, 1707-1745, Archivo General de la Nación, Buenos Aires (en adelante AGN), Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, leg. 140, pieza 125. La importancia de este tipo de documentos, por cierto muy escasos, es mayúscula, ya que permite tener un acercamiento a la vida cotidiana misional durante varias décadas. Al tratarse de documentación interna de la Compañía de Jesús, orientada al control de todos los asuntos económicos, políticos y espirituales de los pueblos (incluso aquellos que atañen al comportamiento de los sacerdotes), brinda detalles sobre cuestiones que generalmente no están reflejadas en los documentos oficiales de más amplia circulación. Que sepamos solo existen dos ejemplares de libros de preceptos u «ordenes» de las reducciones jesuíticas de guaraníes, uno es el citado existente en AGN, y el otro se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, Madrid (en adelante BNE), Sección Manuscritos, ms. 6976.

[30] Wilde (2009: caps. 6 y 8). Sobre este período ver también Garavaglia (1983); Maeder (1992).

transformando a algunas reducciones en espacios con un alto grado de permeabilidad. Así lo evidencia un interesante documento de 1770 que relata el acercamiento de un grupo de indios «cainguás» o «monteses» a una estancia en las inmediaciones de la reducción de Jesús, que traían obsequios al indio capataz a cambio de hachas, machetes y lienzos. Según informan al capataz, los indios decían tener parientes en la reducción de Jesús, a quienes tenían muchas ganas de ver. Es probable que los parientes en cuestión fueran los referidos en las cartas de Nussdoffer y de Rico, incorporados a Jesús varias décadas antes.

La reducción de Jesús, fundada en 1685 en las cercanías del río Monday (región del Iguazú-Acaray), fue relocalizada varias veces, y recibió poblaciones indígenas de diferentes orígenes. En 1691 Jesús sufrió un primer traslado entre los ríos Mandisoby y Capiibary. En 1714 se trasladó nuevamente hacia el occidente del Capiibary. Sirvió de refugio para indios que provenían de reducciones destruidas en las regiones del Guayrá, Itatín y Tape, los cuales habían sido reunidos temporariamente en la reducción de Itapúa. También incorporó a los grupos genéricamente denominados «monteses» (o «cainguás») que, según algunas fuentes, a veces hablaban una variante de las lenguas gê, muy diferente al guaraní. La bibliografía menciona 150 familias fundadoras de Jesús, número que se amplía a 300 en 1715, existiendo entre esta población algunos «caciques guayaquíes» convertidos[31]. En su etapa inicial de formación, Jesús contó con la asistencia de otros pueblos de reducción. El pueblo de Corpus, originario de ese lugar, le cedió tierras en sucesivas ocasiones. Una interesante carta redactada por el corregidor y cabildo de Corpus informa sobre esta cesión:

---

[31] Susnik (1966: 144-145; 1979-1980: 182-183); Maeder (1989); Carbonell de Masy; Levinton (2010). Maeder considera a Jesús un caso importante de «incorporación masiva» de neófitos, con posterioridad a la realización de una serie de expediciones en el área del río Monday. Los guaraníes «monteses» incorporados a esta reducción fueron posteriormente trasladados a las cercanías de Trinidad, sitio final de la reducción, donde «se agregaron también guaraníes de Itapúa». Ver Maeder (1989: 59). Las cartas anuas de la segunda mitad del siglo XVII hacen mención de los intentos sistemáticos por incorporar neófitos por medio de expediciones. En muchos casos estas expediciones estuvieron a cargo de indios cristianos pertenecientes a las flamantes congregaciones de Loreto y San Miguel, en quienes los jesuitas depositaban plena confianza. De esas expediciones participaron especialmente los pueblos meridionales del Uruguay, Yapeyú, La Cruz, Santo Tomé, Santa María La Mayor, pero también San Ignacio Guazú, San Ignacio Miní y Corpus, estos últimos hacia las cuencas de los ríos Iguazú y Monday. Los grupos «infieles» incorporados, generalmente de manera inestable, solían ser «guañanas», «gualachos», «yaros» y «guenoas». Puede encontrarse informaciones sobre el tema en el padrón de 1657 de Blazquez de Valverde y en los legajos de AGN, IX.18.7.8 y IX.18.8.1. Sobre las congregaciones, tema muy escasamente estudiado hasta el momento ver Leonhardt (1931); Martini (1992).

> [...] damos espontáneamente y graciosamente a los del Pueblo de Jesús para su nueva fundación las tierras que de la otra parte del Paraná tenemos y gozamos como señores legítimos suyos por haber sido de nuestros Padres y Abuelos que son las tierras, campos y montes que están de la otra banda del Arroyo que llaman Capiibary aguas abajo hasta el Paraná y aguas arriba hasta el Paraje llamado Mbaéporomoocó desde un arroyo que está allí cerca y subiendo arriba hasta un campichuelo llamado San Ignacio de suerte que desde estos términos ya señalados hacia la parte del Corpus y Paraná los reservamos para nosotros, así campos como montes, sin que los del Pueblo de Jesús se puedan meter en dichas tierras y montes que están en esta banda del ya dicho Arroyo Capiibariguazu y más les damos las tierras, campos y montes del Yataytí que también fueron de nuestros Padres y Abuelos y les damos todo el derecho que a ellos tenemos como sus legítimos señores y desde el fin del Yataytí tomando del Poniente hasta llegar al Arroyo llamado Tacuarí confinante con las tierras del Yaguapohá y desde allí corriendo aguas arriba de la otra banda de dicho Tacuarí hasta el Caraguatatí es de nuestros hermanos y parientes de Yute [sic]. Y desde las cabezadas del Tacuarí corriendo al Nordeste hasta el Tebicuarí de esta banda con todas sus cabezadas se lo damos también, porque de todos estos campos y montes gozaron nuestros Padres y Abuelos[32].

En 1715, Jesús entró en litigio con el pueblo franciscano de Yuty por la estancia de Ñuguazú, y luego de un acuerdo inicial, los jesuanos plantearon la necesidad de un nuevo traslado de su pueblo. Las fuentes indican que este se produjo en 1724 y 1748. En 1755, Jesús compró tierras a Yuty, obteniendo un título legal, pero más tarde volvió a entrar en conflicto con ese pueblo por el control de yerbales. En 1760 Jesús entró en pleito con la vecina reducción de Trinidad por la posesión y control de la calera de Itaendí, de donde se obtenían materiales de construcción. El pleito se resolvió a favor de Jesús en 1765. Estos litigios por tierras entre pueblos fueron muy comunes y continuaron aún muchos años después de la expulsión de los jesuitas[33].

En lo que respecta a la incorporación de población «infiel», el pueblo de Corpus había estado en una situación parecida a la de Jesús. Según informa el jesuita

[32] Carta del corregidor del pueblo de Corpus Antonio Abaró, el Teniente Ignacio Chipa y todo el Cabildo, Alcaldes y Regidores con los Caciques de dicho Pueblo a petición del Padre Superior Salvador de Rojas, Jesús, 1762, AGN, IX.10.7.4, citada por Carbonell de Masy y Levinton (2010: 45).

[33] El tema de los pleitos entre reducciones merecería una investigación en profundidad que no se ha hecho hasta el momento. Dichos pleitos van acompañados de documentación probatoria producida por los mismos indígenas, ilustrando tanto su capacidad de acción como el manejo autónomo de tecnologías impuestas por los jesuitas como la cartografía y la escritura. Puede encontrarse informaciones sobre estos pleitos en varios legajos de AGN (por ejemplo, IX.10.7.4; IX.17.8.4; IX.22.8.2; IX.22.2.7). Sobre el pleito entre Jesús y Trinidad ver Sustersic (1999).

Rico en el informe citado, 160 indios «guayanas» habían sido traídos por el jesuita Joseph Pons en 1731 «y agregándolos al Pueblo del Corpus» después que el provincial Gerónimo de Herrán reconociera que eran «muy tratables». El resto de la población de esa numerosa nación aunque estaba muy dispuesta a aceptar el evangelio, «no habían querido salir de sus tierras». Entonces se ordenó que los jesuitas Lucas Rodriguez y Mathias Strobel salieran en embarcaciones por el río Paraná arriba «llevando los Oficiales guaranis necesarios, [y] procurassen ganar la voluntad de dichos Indios, para que se reduxessen a un Pueblo en sus mismas tierras, que distarán como quarenta a cinquenta leguas del dicho Pueblo de Corpus, que es el ultimo de los guaranis acia aquella parte»[34].

Aunque los jesuitas emprendieron su viaje, la orden de creación del nuevo pueblo fue revocada por una peste de viruelas que afectó a la región. Se necesitaban jesuitas en los pueblos porque otros habían partido como capellanes de los más de 6000 indios que estaban acampando en las fronteras del Paraguay, probablemente con motivo de la necesidad de sofocar las revueltas comuneras, «[...] y si despues aca no se ha proseguido, e intentado de nuevo esta empressa, y reduccion de dicha Nacion (aunque no se han dexado de sacar algunos Indios de ella) ha sido por falta de Operarios, viendose los Provinciales bien apurados en dar la providencia de aun los necesarios para los Pueblos ya fundados»[35].

Cabe suponer que en el mediano o largo plazo, la población «infiel» incorporada se adaptó a los patrones de vida dominantes en los pueblos de reducción. Pero en el actual estado de las investigaciones, resulta difícil saber si efectivamente esto ocurrió. Varios documentos indican que la incorporación de estos grupos no era del todo estable. Como sea que fuere, la institución social básica que las reducciones tenían para absorber, al menos de manera formal, a la población foránea era el «cacicazgo» o «parcialidad», es decir, el grupo constituido por el cacique y sus seguidores o «vasallos», que al ingresar en la reducción recibía una vivienda y una parcela de tierra para su subsistencia. Aunque progresivamente el cacicazgo fue perdiendo peso político en la reducción, siempre constituyó la unidad social y económica básica. Su eficacia debe ser analizada caso por caso.

---

[34] Rico (1741: 36).

[35] Rico (1741: 36). Según las investigaciones de Susnik (1966: 143, 146-147, 161), Corpus albergó indios «guayana», «acaray» y «aguapoâ». La región del Iguazú-Monday-Acaray, estaba habitada por grupos que la etnografía moderna identifica como guayaki y kaingang, respectivamente guaraní y gê parlantes. Los pueblos de Santa Rosa, Santiago y Nuestra Señora de Fe recibieron población transmigrada del Itatín y el Tape, que ya representaba una mezcla de individuos procedentes de diferentes núcleos. Por su parte, los pueblos de Trinidad y Candelaria concentraron grupos de la región del río Uruguay.

Cacicazgo y sucesión

Los jesuitas estructuraron la organización social interna de las reducciones en base a «cacicazgos», entre los cuales se distribuía y empadronaba periódicamente toda la población. Esta organización tuvo gran continuidad en el tiempo y aparentemente jugó un rol importante en la producción económica de los pueblos. Según informan algunos testimonios tempranos, dadas las grandes dimensiones de la población bajo el mando de un líder (o más estrictamente un padre de familia a cargo de tres o más generaciones), un «cacicazgo» era a veces identificado a primera vista como un pueblo. Aunque no siempre resulta del todo claro, los jesuitas preferían considerar a todos los habitantes de un asentamiento como miembros de un cacicazgo importante. En cada región destacaron la presencia de algunos caciques «principales» (Tayaoba, Arapizandu, Guiravera, Maracana, Ñeenguirú, etcétera), con los que era fundamental mantener buenas relaciones diplomáticas, y progresivamente convencerlos de trasladarse a las reducciones[36]. Pero el contacto fue produciendo una fragmentación gradual de esas antiguas unidades imponiéndose el patrón de concentrar varios cacicazgos de dimensiones menores en un mismo pueblo (la reducción), lo que hacía más favorable el sistema de tributación. En este sentido, no podemos decir que los cacicazgos reduccionales correspondieran a las anteriores familias extensas o *teyÿ,* que habitaban en grandes casas comunales o malocas (200 a 350 personas), y que opusieron fuerte resistencia al proceso de concentración poblacional[37]. Es cierto que en su política misional, los jesuitas privilegiaron el trato con líderes indígenas de las unidades mayores que les permitieran tener acceso a más gente, conservando para ellos algunos privilegios y un cierto margen de autonomía, una vez que se mudaban a las reducciones. Pero fue inevitable (y hasta necesario para los jesuitas) que las antiguas unidades se fragmentaran como resultado de ese proceso. En efecto, ya en los pueblos, el número de individuos que conformaban los «cacicazgos» incorporados no solía exceder las 100 personas, aunque normalmente oscilaban entre treinta y cincuenta[38].

Los «caciques» fueron incorporados inicialmente a instituciones como el cabildo, lo que ocasionó una transformación significativa en las modalidades tradicionales de legitimación. El poder fundado en el esfuerzo personal y el prestigio que otorgaba en última instancia el grupo social, se vio gradualmente desplazado por

[36] Para una compulsa exhaustiva de los caciques que entraron en contacto con los jesuitas ver el trabajo de Becker (1992).

[37] Susnik (1965: 160; 1966: 111-112).

[38] El padrón de San Ignacio Miní (1715) indica que hay 2.803 personas, 708 familias, 89 caciques y una cacica. Existen de 40 a 60 «súbditos» por cacicazgos, y solo 2 caciques poseen más de 100 «vasallos». Ver Takeda (2012).

el poder instituido a través del otorgamiento de cargos en la estructura municipal de los pueblos[39]. Las investigaciones de Kazuhiza Takeda sobre un amplio corpus de padrones demuestran que, con el paso del tiempo, aunque los caciques conservaron su rol al nivel de la organización familiar, fueron perdiendo poder y participación en la estructura política de las reducciones, siendo desplazados por los no caciques en los cargos de cabildo y milicias. En el siglo XVIII, el 80% de los cargos de cabildo era ocupado por no caciques. Los colaboradores directos de los jesuitas, generalmente ligados a la actividad religiosa, como sacristanes o músicos, que habían aprendido a leer y escribir, comenzaron a tener un lugar preponderante. Por otra parte, la creciente demanda de milicias desde la segunda mitad del siglo XVII, llevó a la formación de cuerpos de soldados profesionalizados que no necesariamente detentaban el título de cacique.

Los padrones oficiales permiten comprobar una enorme continuidad en el número de cacicazgos existentes en cada pueblo a lo largo del tiempo. Según Takeda el cacicazgo experimenta un período de transición entre 1676 y 1735, después del cual se estabiliza y mantiene constante hasta las últimas décadas del siglo XVIII en la mayor parte de los pueblos[40]. En su estudio sobre los trece pueblos que quedaron sujetos a la jurisdicción paraguaya después de la expulsión de los jesuitas, Susnik realizó un recuento de la cantidad de cacicazgos persistentes en los padrones del período. Según informa, cada cacicazgo podía poseer más de un cacique, y un promedio de entre quince y veinte familias nucleares. Si bien el número de gente disminuía notablemente a raíz de las migraciones y el estado generalizado

[39] Por motivos de espacio, no es posible detenerse aquí sobre las características del ejercicio del poder dentro de las reducciones, y el modo como las diferentes autoridades indígenas se articulaban entre sí y con los jesuitas. Para un análisis detallado remito a mi libro *Religión y poder en las misiones de guaraníes* (2009).

[40] La corona ordenó empadronar a 20 reducciones en 1647 (Jacinto de Lariz), en 1657 a 19 reducciones (Juan Blazquez de Valverde). Después de la creación de la Audiencia de Buenos Aires en 1663 se hizo otro padrón de 22 pueblos (1676-1677), a cargo de Diego Ibáñez Faria. En 1718, el obispo Pedro Fajardo hizo una visita pastoral. La década de 1720 fue convulsionada a raíz del conflicto con los comuneros. En ese período el jesuita Aguilar y el visitador Agüero redactaron un informe. Las cifras de este período son bastante confusas, pues no se sabía exactamente cuántos tributarios había, hasta que José Patiño hizo otro padrón en 1735. Pocos años después los jesuitas obtuvieron beneficios para las reducciones de guaraníes a través de una cédula real (1743). En 1772, es decir cuatro años después de la expulsión, el virrey Vertiz ordenó hacer un padrón de los indios de las misiones. Fue el primero supervisado por la corona después de muchos años, lo que permitió fortalecer el cobro del tributo, pues efectuaba una contabilización precisa y minuciosa, mencionando el número y nombres de los caciques y los indios fugitivos, datos que hasta entonces no eran del todo claros. Ver Martínez Martín (2003).

de decadencia de los pueblos, los cacicazgos continuaban siendo el elemento organizador de la política y la economía misional[41].

El siguiente cuadro presenta datos parciales del padrón de 1799, realizado por Lázaro de Ribera en los trece pueblos mencionados. Del mismo se excluyen los pueblos de Candelaria, Santa María de Fe y San Ignacio Guazú por carecer de datos poblacionales.

Pueblo	Presentes	Fugitivos	Nº de cacicazgos
Santa Ana	1329	1689	39
Itapua	2244	793	53
Jesús	981	824	26
San Ignacio Miní	771	1046	72
Loreto	1212	840	64
Trinidad	937	528	24
Santa Rosa	1228	286	21
San Cosme	939	358	23
Santiago	1289	266	26
Corpus	2287	1671	43

Cuadro 1. Datos poblacionales de diez pueblos guaraníes en la jurisdicción paraguaya según el censo de Lázaro de Ribera, 1799. Fuente: Padrones levantados por el gobernador Lázaro de Rivera en el año de 1799, AGN, IX.18.2.2.

Varios aspectos del cuadro resultan llamativos. En primer lugar, el elevado número de fugitivos que en algunos pueblos supera a la mitad de la población y que, como puede constatarse, dejaba algunos cacicazgos directamente vacíos. Algunos cacicazgos se extinguían con el paso del tiempo figurando en los padrones como vacíos, otros se dividían con la migración entre pueblos[42]. Esto llevaría a pensar que la continuidad en el registro de los cacicazgos a lo largo del tiempo en realidad respondía a la necesidad administrativa y burocrática de contar periódicamente a la población disponible o ausente, sin que el cacicazgo tuviera verdadero peso en el manejo económico o político de los pueblos.

[41] Susnik (1966).

[42] Susnik (1966: 114, 124).

En segundo lugar, llama la atención la falta de una correlación entre el número de cacicazgos y la cantidad de población por pueblo, es decir que en ciertos pueblos una población relativamente grande podía estar distribuida en pocos cacicazgos mientras que en otros con numerosos cacicazgos la población podía ser relativamente pequeña. Por ejemplo, pueblos como Santa Rosa o Santiago poseían entre veintiún y veintiséis cacicazgos y una población de aproximadamente 1500 personas, mientras que otros como San Ignacio Miní, tenían 72 cacicazgos y 1817 personas. Estos datos, podrían indicar un grado diferencial de heterogeneidad (y de fragmentación) política y social (según el número mayor o menor de cacicazgos autónomos), al tiempo que podrían estar proporcionando indicios sobre el rol de caciques específicos en la historia de los pueblos. Según Susnik, los cacicazgos no se fundían entre sí y en algunos casos formaban barrios separados.

Si bien estos padrones ilustran la situación crítica en la que se encontraban las reducciones a fines del siglo XVIII, las evidencias de fugas ya existen desde la época jesuítica. En 1722, el padre Joseph de Aguirre ordena que, debido a las quejas de los caciques de algunos pueblos por «vasallos» que se han ido a vivir a otros pueblos, los curas que tuviesen en sus pueblos dichos «vasallos» los restituyesen a sus caciques, siempre y cuando fuera voluntad de ellos mismos volver, pues muchos de ellos habían vivido separados de sus caciques por muchos años. Solo podrían llevárselos por la fuerza, e incluso ser puestos en prisión, en caso de que se hubiesen fugado de sus propios pueblos[43]. Esta información sugiere, por un lado, que son en realidad los caciques quienes verdaderamente saben qué individuos conforman sus cacicazgos, y la red parental que motiva eventuales mudanzas, conocimiento que pareciera escapar a los religiosos en ciertos momentos. Por otro lado, que los caciques conservan una conciencia (una memoria) de las transformaciones de las unidades sociales que representan, incluso cuando han sido radicalmente afectadas por el proceso colonizador.

La persistencia de los cacicazgos a lo largo del tiempo debía asegurarse por medio del establecimiento de mecanismos de sucesión claros. Pero estos fueron muchas veces motivo de conflicto en las reducciones. Mientras los jesuitas establecían un esquema de sucesión basado en la sangre y el mayorazgo impulsando un sistema político jerárquico similar al de las regiones centrales conquistadas, una parte de los indígenas intentaba manipular la decisión sobre la sucesión en favor de las redes políticas existentes o los intereses de ascenso social. Tales disputas acabaron por

[43] Cartas de los Padres Generales de la Compañía de Jesús y de varios Provinciales sobre las misiones del Paraguay, 16 de Julio 1623 a 19 de septiembre 1754, BNE, Sala Cervantes, ms. 6976.

instalarse entre diferentes sectores de la misma población indígena reflejando una rivalidad entre modalidades contrastantes de legitimación.

Un testimonio afirma que, en muchas ocasiones, los caciques guaraníes disputaban su genealogía y descendencia. Otros incluso observaban que los indígenas reconocían a unos caciques más que a otros sin aceptar las decisiones de las autoridades centrales. Por ejemplo, se informa que en la reducción y el pueblo de San Ignacio, fallecido un cacique y quedando sin heredero el cacicazgo, el gobernador quiso nombrar a un «indio benemérito ladino y estimado en aquel pueblo, y maestro de capilla» que tenía algún parentesco con el cacique difunto. Cuando se le ofreció el título, el indio lo rechazó diciendo que los demás le harían afrenta diciéndole que no era cacique «sino de papel», que él era muy estimado y que si lo convertían en cacique lo denostarían aun cuando fuera voluntad del gobernador. El testimonio también relata que en el mismo pueblo de San Ignacio se dio el bastón de capitán y corregidor a un indio con aprobación del gobernador en reemplazo de otro cacique fallecido. Pero nadie le obedecía, pues se alegaba que no era él el cacique verdadero sino su yerno, un niño cuyo abuelo había sido el cacique difunto. La fuente no aporta datos sobre el estado civil ni la edad de este «niño». Escribe el jesuita Díaz Taño que fue necesario que el mismo padre superior de las reducciones fuera a ese pueblo en su compañía, «para darles a entender que el haberle puesto el bastón en la mano le ennoblecía». Y concluye: «tan lejos están de estimar por tales [autoridades] a los hechos por otros motivos como se dice que los padres hacen a los que quieren caciques [...]»[44].

Los indígenas solían buscar espacios de autonomía, lo que se expresaba frecuentemente por medio de la burla de las órdenes impuestas, la tergiversación de las normas o la disputa abierta con los jesuitas. Un notable ejemplo en este sentido aparece referido en una interesante carta de 1763 que dirige el cura del pueblo de Santo Tomé, Félix Blanich, al visitador Nicolás Contucci. La carta relata que, luego del fallecimiento de don Pedro Apuy y Tandí, quien aparentemente no poseía sucesión, fue designado cacique de la misma parcialidad el corregidor del pueblo en ejercicio, Athanasio Mbayari, a pedido del cabildo indígena. En un memorial redactado dos décadas antes (1742), citado por Blanich en su carta, los cabildantes habían escrito lo siguiente:

> Nos el cabildo de Santo Thome llegamos a ti padre provincial Antonio Machoni y te suplicamos tengas por bien señalar en nombre de nuestro rey a Athanasio

[44] Informaciones a favor de los caciques de la nación Guarani en que se prueba haber habido siempre caciques, 28 de marzo de 1678, AGN, IX.6.9.3, f. 622v; Wilde 2006.

> Mbayari, corregidor actual de este pueblo, por sucesor del cacicazgo del difunto Don Pedro Apuy, pues no hay hijos ni hijas ni parientes cercanos ni lejanos algunos del dicho Don Pedro Apuy que le puedan suceder[45].

Luego de averiguaciones, Blanich concluye que esa designación no era adecuada ya que el difunto en realidad sí poseía descendencia en una mujer del pueblo. Escribe el jesuita que era falso que don Pedro Apuy y Tandí, fallecido a los años de 35, no hubiera dejado sucesión alguna. Este había tenido dos hermanos menores de edad, Santiago Tandí y Miguel Tandí que, aunque también habían muerto «dejaron sucesión». Santiago tuvo dos hijas, Emerenciana Tandí y Anatasia Tandí. La primera había muerto, pero estuvo casada con don Francisco Xavier Cherecóae, y con él tuvo una hija llamada Martina Cherecóae quien aun vivía y era viuda. Atanasia, la segunda hija también estaba viva. El hermano menor de don Pedro Apuy y Tandí, Miguel Tandí, también había dejado dos hijos, Clemente Tandí y Saturnino Tandí, quienes vivían junto con sus hijos. Esta información la obtuvo Blanich de «los ancianos» del pueblo que conocían a todos ellos y no pudo averiguar más por haber perdido las matrículas antiguas. Con todo, concluía que el cacicazgo correspondía a Martina Cherecóae, y que Athanasio Mbayari poseía el cacicazgo por «falsos informes»[46]. A continuación proponía declarar «nula la gracia» otorgada al corregidor y adjuntaba un árbol genealógico.

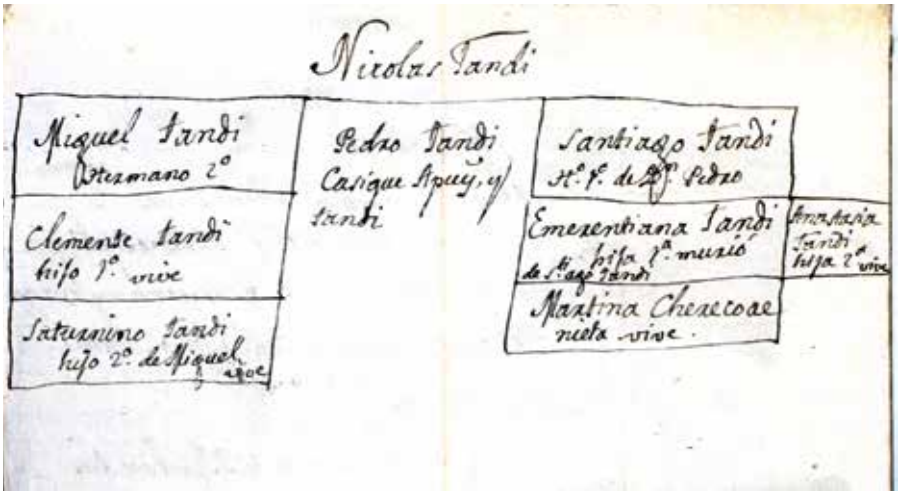

Figura 3. Gráfico de la sucesión de Nicolás Tandí incluido por el jesuita Blanich. Fuente: Carta de Felix Blanich, 1763, AGN, IX.6.10.6.

[45] Carta de Felix Blanich al visitador Nicolas Contucci (en adelante Carta de Felix Blanich), 25 de septiembre de 1763, AGN, IX.6.10.6.

[46] Carta de Felix Blanich, 1763, AGN, IX.6.10.6.

Además de revelar la utilización puntillosa que hacían los jesuitas de la legislación indiana, afirmando la descendencia por sangre y el derecho de primogenitura para el control de líneas de sucesión en los pueblos, este valioso documento ilustra la pugna entre los jesuitas y los cabildos indígenas por designar autoridades. Mientras que los primeros argumentaban desde la legislación (y el conocimiento que obtenían de «los ancianos»), los segundos hacían valer su derecho tradicional de legitimar a aquel sujeto con mayor prestigio aunque no continuara una línea de sucesión directa. Es posible que el tal Athanasio Mbayari no fuera cabeza de ningún cacicazgo, pero había sido legitimado por sus pares como corregidor primero y, más tarde, incluso como cacique. La carta pone en evidencia que aun en los umbrales de la fecha de la expulsión de los jesuitas la organización política de los pueblos exhibía cierto grado de flexibilidad y dinamismo en el que se reproducían modalidades tradicionales de legitimación de poder.

En una investigación reciente sobre padrones del siglo XVIII, Julia Sarreal refiere a la existencia de diferentes patrones de sucesión o delegación de cacicazgos de una generación a la siguiente, tema que se hacía particularmente problemático en momentos de crisis económicas y demográficas. Así por ejemplo, en el año 1735 muchos caciques murieron sin descendencia de adultos varones. Ese año, 15% de los caciques de las treinta reducciones (170 de 1102) eran varones de menos de dieciocho años. El padrón de ese año indica que 3% de los cacicazgos habían pasado a mujeres (34 de 1102) y que existían casos de cacicazgos sin caciques: veintidós de 1102 (es decir el 2%), no tenían cacique nombrado después del fallecimiento de su titular. Hasta qué punto esos niños y mujeres efectivamente ejercían el control efectivo de los cacicazgos es un interrogante que no tiene respuesta hasta el momento. Los indicios que proveen algunas fuentes ya citadas dan a entender que otros sujetos que formaban parte de la red parental o política establecida, ejercían influencias o el control directo en estos casos.

Si bien los jesuitas en general promovían la sucesión de padres a hijos, las circunstancias prácticas impedían que este patrón se aplicara en todos los casos. Sarreal realiza un análisis detallado de dos casos que muestran divergencias notables en este sentido, los pueblos de Corpus y de Santa Ana, pueblos que poseen padrones completos para 1735 y 1759. Pese a la situación de crisis en la región —ligada a los conflictos bélicos mencionados del levantamiento de los «comuneros» y la «guerra guaranítica»— los cacicazgos de ambos pueblos se mantienen estables. Pero mientras en Corpus Christi se añaden dos nuevos cacicazgos en el período, en Santa Ana se desmantelan ocho. En Corpus, los nuevos cacicazgos están significativamente compuestos por indios «guañanas» incorporados al pueblo,

los que aparentemente mantienen su autonomía. Pero otra parte de esa misma población «guañana» es curiosamente absorbida por cacicazgos guaraníes.

Es decir que la reducción de Corpus Christi mantiene la integridad de sus cacicazgos buscando titulares por fuera de la línea rígida de descendencia, incluso entre no caciques: una persona que no estuviera relacionada con el cacique podía de todas formas convertirse en titular del cacicazgo[47]. Por contraste, en Santa Ana no se crean nuevos cacicazgos sino que se desmantelan, a pesar de un notable aumento poblacional en el período (de 4083 a 5147). Según señala Sarreal, este pueblo estaría exhibiendo un mayor grado de rigidez en su patrón de sucesión de cacicazgos, pues en la mayoría de los casos se respeta la regla de sucesión del padre a los descendientes más directos.

Aún debe determinarse el motivo de estas opciones contrastantes. Como sea, los casos en cuestión muestran claramente adaptaciones locales o regionales. Es razonable pensar que siendo Corpus un pueblo más abierto a la incorporación de población «infiel», debía flexibilizar más sus modalidades de sucesión, manteniendo a los grupos incorporados sujetos al pueblo, y evitando que retornaran con sus parientes donde fuera que se encontrasen. Una carta de 1769, escrita por el cura de Yapeyú al entonces gobernador del Río de la Plata, Francisco de Paula Bucareli, brinda un valioso indicio sobre las formas de integración operantes en Corpus. La carta solicita al gobernador que todos los «guayanas» que se encontraran «casados en pueblo de Corpus» fueran enviados a la nueva reducción de indios «guayanas» llamada San Francisco de Paula, pues se le ha reclamado por ellos, «que todos son parientes»[48].

---

[47] Escribe Sarreal que por contraste con Santa Ana, Corpus Christi mantenía todos sus cacicazgos de 1735. En lugar de conservar la estructura hereditaria padre-hijo, en ese pueblo se optaba por mantener la integridad de los cacicazgos, buscando caciques para los lugares vacantes. De los 32 caciques nuevos nombrados, 21 estaban por encima de los 23 años de edad en 1759, y de esta manera, su relación con el cacique previo podía ser determinada a partir del censo de 1735. Solo siete de los 21 eran hijos de los caciques anteriores. A diferencia de Santa Ana, la mayor parte de los caciques —14 de los 21— no eran hijos del cacique anterior. Cinco de los cacicazgos del padrón correspondían a la sucesión o en el hermano o el sobrino del cacique de 1735. Tres caciques eran parientes más lejanos del cacique de 1735 y cinco no tenían ninguna relación clara con el mismo de 1735. Nada sabemos del único caso restante. Además, Corpus Christi tenía tres mujeres caciques en 1759, todas nacidas después de 1735. Sarreal supone que muy probablemente estos cacicazgos no seguían el patrón de sucesión padre-hijo debido a la falta de sucesor varón del cacique difunto. Solo uno de los caciques cuyo cacicazgo pasó a un hermano, pariente lejano o persona desconocida, tenía más de un hijo en 1735. Los trece caciques restantes tenían uno o ningún vástago varón. Ver Sarreal (2014). Sobre la demografía del pueblo de Corpus Christi ver especialmente Jackson (2004).

[48] Machón (1996: 65).

Esta información parece complementar a la anterior: los indios «guañañas»/ «guayanas» incorporados a Corpus podían o bien formar un nuevo cacicazgo o bien sumarse a uno ya existente. En ambos casos, dichos indios parecían participar activamente de la vida política de la reducción.

Corpus no parece haber sido completamente excepcional en este sentido. En otros pueblos, como San Borja, donde habitaba un alto porcentaje de población infiel «guenoa» encontramos situaciones parecidas de integración a la estructura político-social receptora. Sabemos del caso de un cacique de tal denominación llamado don Joseph Guayancaí que ejerció cargos en San Borja, y que contaba con el antecedente de haber sido alcalde, regidor y teniente de corregidor de la reducción de Jesús María (antiguo pueblo cristiano de «guenoas»). En 1728, cuando tenía 60 años, Guayancaí se dirigió al jesuita Miguel Ximenez, para reclamar por tierras «prestadas» a la reducción de Apóstoles, cuyos indios, alegaba, se las habían «apropiado». Relata Ximenez que el cacicque Guayancaí «de nación guanoa», lo mandó a llamar muchas veces en artículo de muerte. Cuando se presentó ante él, le dijo lo siguiente:

> [P]adre, he tenido noticia, como vos también sabéis, como muchas veces te dije que los de los Apóstoles se apropiaban la estancia de Ybirapatá que les había prestado por breve tiempo, y que ellos (*id est* los apostolinos) habían hecho títulos de propriedad y donación sin avisarnos, y hécholos firmar a los padres provinciales; y así que ahora declaraba con juramento y juró que solo les había prestado y aún este préstamo hizo resistiendo todos los caciques guanoas y de San Borja, y lo hice por ruegos del padre provincial Juan Bautista Zea e importaciones molestísimas, con enojos, que me hizo mi cura, para que les prestara aquel potrero, y el mismo padre cura me dijo que por cinco o seis años nomás, y ya han estado poseyendo por diez años con grande inquietud de nuestra estancia, animales y caminos, y que habiendo pedido su expulsión de esas tierras al padre provincial Ignacio de Artiaga, no los fue respondido nada, por la prisa que Su Reverencia llevaba; esto te digo para que después de mi muerte no tengan pleitos mis hijos, ni les quiten las tierras que Dios nos dio desde la infidelidad, y esto que os digo de haberlo solo prestado lo dirán todo el pueblo; y el corregidor de los Apóstoles, si se viera en el trance en que me veo lo diría también, y lo mismo el corregidor Francisco Catire, que entonces lo era, y sabe que yo, siendo su teniente, fui con mi hijo Andrés Parguira y otro, que no se acordaba su nombre, a señalarles los términos, que mi hijo Andrés sabe, y está vivo [...][49].

[49] Carta del padre Miguel Ximenez, reducción de Santísima Trinidad, 9 de julio de 1728, AGN, IX.17.3.4. Agradezco a Cesar Pereira esta información, incluida en su tesis de maestría inédita (2013). Para más referencias ver López Mazz y Bracco (2011).

Después de esto Guayancaí se ratificó diciendo que «bien sabía la obligación y gravedad del juramento falso», levantó un crucifijo que tenía en la mano y volvió a jurar diciendo: «vos, Señor, que me criaste, me redimiste y me hiciste cristiano de infiel, y ahora me llevas a tu juicio a daros cuenta de mi vida, sabes que digo verdad [...]». Según indica Ximenez, Guayancaí era «bien conocido de muchos sujetos por su virtud, remordimiento y cristiandad». Había sido muchas veces alcalde y regidor de su pueblo originario (Jesús María) y de San Borja. Es decir que no solo se había incorporado a la burocracia reduccional de San Borja, sino que además tenía plena conciencia del derecho de posesión y uso de las tierras que decía le pertenecían. El caso señala lo que parece ser el núcleo de un proceso de etnogénesis misional, en el que la circunscripción y configuración gradual del territorio se asocia a formas de organización social y política (el cacicazgo y el cabildo) produciendo y estabilizando formas de identidad que fueron propias del espacio reduccional[50].

Territorio y memoria

Los cacicazgos tuvieron un rol fundamental en la organización de la población, el trabajo y el territorio de cada reducción. En este sentido es que pueden ser considerados como unidades socio-espaciales básicas. En un informe sobre el «gobierno temporal» de las reducciones fechado en 1732, el jesuita Anton Sepp aclara que cuando es tiempo de chacras, se reparten bueyes entre los caciques, quienes los ponen en su corral y los cuidan de noche, distribuyéndolos entre sus «vasallos» por la mañana para que trabajen sus chacras[51]. A continuación Sepp indica que «todos los domingos» se traen los novillos al corral grande del pueblo, donde interviene la máxima autoridad capitular, el corregidor con el teniente, los secretarios y procuradores, todos indígenas, «los han de contar apuntando los Indios, que no traen los suyos de cada cazique. Y si el Padre Cura, o Compañero puede estar a la tarde presente, fuera mejor»[52]. Es decir que sobre la distribución básica de los recursos por cacicazgos actúa la autoridad del cabildo. Varios años más tarde, otro jesuita brinda más informaciones sobre la distribución de las tierras circundantes a la reducción, la cual también se hacía por cacicazgos. Cada pueblo, escribe Escandón, estaba compuesto por entre 20 y 30 caciques:

---

[50] No nos hemos podido detener en este trabajo en una discusión sobre los conceptos de «etnogénesis» y «territorialización» y sus relaciones con conceptos como «middle ground» de White (1991) o «mission culture» de Block (1994). Para una aproximación a este caso a partir de los mismos ver Wilde (2009).

[51] Furlong (1962: 116).

[52] Furlong (1962: 116).

> Estos con todos los de su parcialidad tienen alrededor del pueblo sus tierras determinadas en qué sembrar, más o menos, según son mayores o menores las parcialidades o cacicazgos, y dentro de aquel término cada cual tiene su pedazo o pedazos de terreno, en que sembrar su maíz, sus batatas, mandiocas, legumbres, etc. de suerte que, no por falta de tierra, dejará de sembrar lo que quisiere, sin tener que ir a buscar terreno a la jurisdicción o como jurisdicción de otra parcialidad. Estas tierras de labor, como todas las demás de la jurisdicción de cada pueblo son todas del común del mismo pueblo, y ningún particular tiene más que el usufructo de ellas, y así no se las venden unos a otros. Y lo mismo sucede con las casas en que viven en el pueblo, en el cual también hay su género de división de cacicazgos, y en una o dos calles de él vive un cacique con los de su parcialidad; y en otra u otras calles vive otro con los de la suya: pero todas estas casas las hace, y si es menester las compone y reedifica si se arruinan, el común del pueblo[53].

Según indican fuentes posteriores, esta distribución de la tierra continuó después de la expulsión de los jesuitas. El funcionario Francisco Bruno de Zavala brinda algunas precisiones de interés. Escribe que «los Indios particulares no tienen tierras en propiedad», sino que «cada cacicasgo ocupa un territorio en los contornos del Pueblo en el cual el Cacique y sus sujetos hacen sus chacras». Y sigue: «el Cacique suele tener un tal cual Rancho de paja en su chacra y un Corral para guardar Bueyes; los Indios un miserable Ranchito es lo que tienen [...]»[54].

Desconocemos las características precisas de la organización urbana reduccional hasta bien entrado el siglo XVIII. Pero el mismo funcionario citado se refiere en su informe a la utilidad de organizar a las viviendas indígenas dentro del pueblo según cacicazgos de acuerdo a un patrón espacial regular y jerárquico. Al respecto escribe:

> [...] cada Cazicasgo havita en los pueblos en unos Galpones o filas de casas de igual medida y proporcion, cubiertos de texa, con corredores por todos costados que sirven de transito: Estos galpones separados con igual distancia componen las calles, y forman la Plaza; cada Galpon se divide en varios pequeños aposentos, cada uno de los cuales ocupa una familia de las pertenecientes a aquel Cazicasgo, y según lo numeroso de el, así tiene mas, o menos Galpones, el Cazique cuando se le pregunta, que Mboyas tiene, Responde tengo tantas filas de casas, o Galpones para que se conceptúe su número [...][55].

[53] Furlong (1965: 108).
[54] Zavala (1941[1784]: 172).
[55] Zavala (1941[1784]: 162).

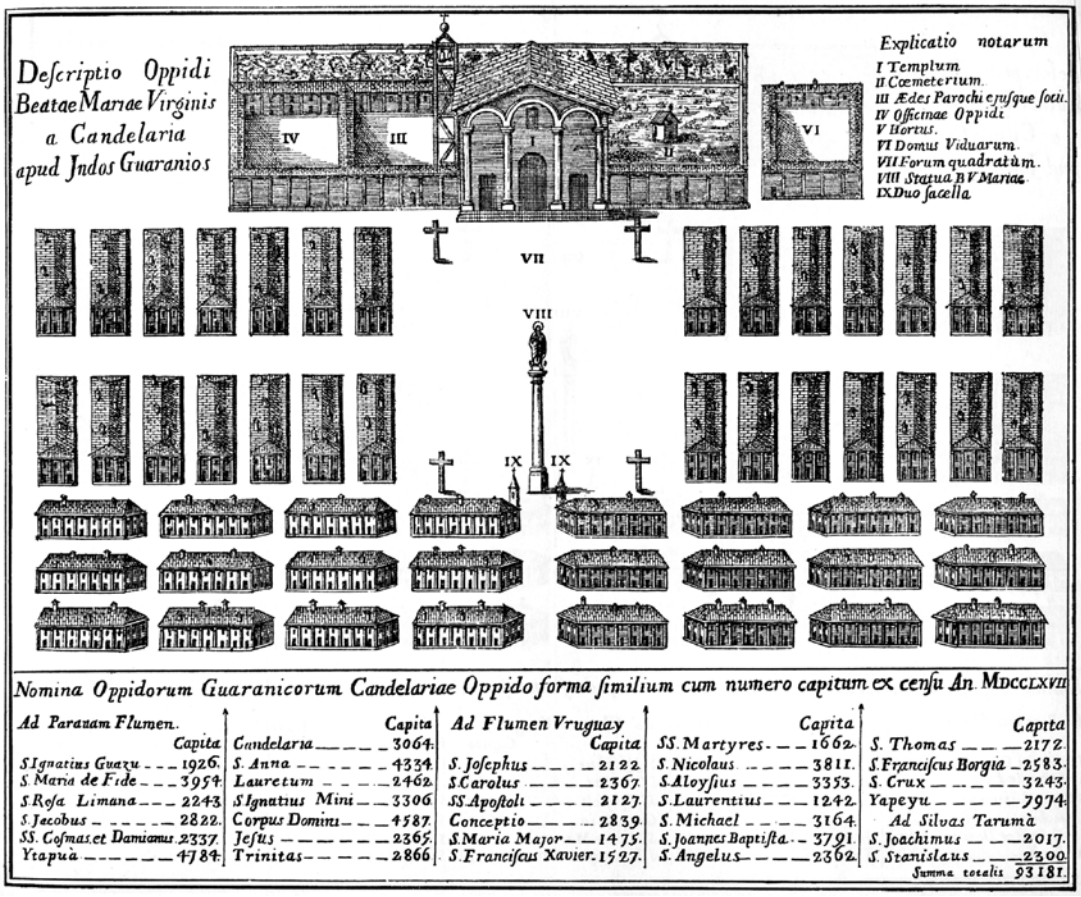

Figura 4. Plano del pueblo de Candelaria en el siglo XVIII. Fuente: Peramás (2004[1793]).

En suma, las fuentes indican que el cacicazgo era un instrumento organizador de la población, el trabajo y el espacio en diferentes escalas, tanto la distribución interna de las viviendas como la externa de las tierras de labor.

Ahora bien, ¿cómo se organizaba según este patrón la convivencia de diversos grupos étnicos y lingüísticos en un mismo espacio?[56]. Como ya observamos, a pesar de que en términos generales el régimen de reducciones exigía uniformizar a la población indígena en base a un mismo patrón de vida, algunos de los grupos

[56] La configuración multiétnica y multilingüística de los espacios de reducción parece ser la norma en todas las regiones en las que se instalaron. Dos casos paradigmáticos en este sentido son las reducciones de Chiquitos y Moxos, donde convivieron gran cantidad de grupos de diferentes orígenes. Ver Santamaría (1987); Tomichá Charupá (2002); Saito (2005; 2011).

incorporados manifestaban una fuerte resistencia a las mezclas y la pérdida de autonomía. De allí que los jesuitas se vieran obligados a mantenerlos separados, al menos en una primera etapa. Algunas evidencias indican que las poblaciones que provenían de diferentes regiones y se juntaban en un mismo pueblo, se mantenían separadas por barrios. Un documento del siglo XVII indica que la distribución de cacicazgos según «barrios» fue un rasgo introducido tempranamente en la organización urbana misional. Se trata de una certificación del jesuita Pedro Comental al oidor Blazquez de Valverde, en la que enlista los nombres de varios caciques del pueblo de Loreto, indicando su distribución según «barrios». Así, por ejemplo, «Del barrio de los del Pirapó parte principal del pueblo de Loreto», «Del barrio de los pueblos de los Angeles provincia del Tayaoba y [...]», «Del barrio de los del pueblo de la Encarnacion del Nuatynguy», «Del barrio de los del pueblo de San Xavier del Ÿupabay, y del Ÿbÿzy [...]». Aparentemente los caciques de cada barrio con su población provenían de la región que se especifica en cada caso[57]. En su artículo incluido en este libro, Kazuhiza Takeda analiza más en detalle este documento y lo contrasta con otros dos existentes en el Archivo General de la Nación de Argentina, concluyendo que la circunscripción de barrios señalaba: a) una jerarquía o rango entre cacicazgos incorporados; b) procedencias geográficas (como está claro en las citas anteriores); c) posibles distinciones entre los términos «parcialidad» y «cacicazgo», los cuales en algunas fuentes están confundidos, pero aquí parecen aludir respectivamente al «barrio» y al cacicazgo propiamente dicho. Kazuhiza también supone agudamente que,

[57] Certificación firmada del Padre Pedro Comental en el Pueblo de Nuestra Señora de Loreto, por la que hace manifestación al Gobernador del Paraguay Don Juan Blazquez de Valverde, de todos los Indios del Pueblo de su cargo, que son verdaderos caciques, y descendientes de tales, pueblo de la Encarnación de Itapúa, 3 de septiembre de 1657, AGN, IX.6.9.3. Agradezco a Kazuhiza Takeda el acceso a esta fuente. Después de las numerosas relocalizaciones solían conservarse las denominaciones de origen para evitar confusiones. Basándose en la información de una carta anua, Maeder menciona el caso de San Nicolás y Apóstoles en 1651, «son dos pueblos, que se han agregado el uno al otro y están divididos en dos barrios». Otro caso fue Santos Cosme y Damián, agregado temporariamente a Candelaria, apareciendo juntos en el padrón de Diego Ibañez de Faria (1676). Asunción del Mbororé o La Cruz fue otro caso, pues estuvo unido a Yapeyú por cierto tiempo hasta su separación en 1657. Ver Maeder (1989). Fue común también la fundación de colonias debido a la superpoblación de algunas reducciones que excedían el número de 6000 habitantes. Por ejemplo, San Luis fue poblada en 1687 con indios de Concepción, San Borja y San Lorenzo, con gente de Santo Tomé y Santa María la Mayor en 1690, y San Juan Bautista, con población de San Miguel en 1697. Un tema nada estudiado hasta el momento es el vínculo social (básicamente las relaciones de parentesco) que estos pueblos mantuvieron entre sí a lo largo del tiempo, lo que pudo facilitar la formación de alianzas, destinos migratorios o usos territoriales. Para un estudio de la complejidad espacial de las reducciones guaraníes ver el libro de Barcelos (2000).

según informan algunas fuentes como el jesuita José Cardiel, la identificación de las parcialidades-barrios con nombres de santos, cuya devoción se encontraba bastante difundida en las reducciones, aludía a formas de identificación religiosa y ceremonial que se consolidaron durante el siglo XVIII. Cabe preguntarse cuán persistentes fueron las divisiones según barrios a lo largo del tiempo. ¿Si cedían ante o eran desplazadas por otro tipo de identificaciones más integradoras acaso desaparecían?

Parece clara la relación existente entre la estructura espacial interna de la reducción, la organización socio-política (cacicazgos) y el proceso histórico de relocalización de población de diferentes regiones en el mismo sitio. Los barrios actuaban como marcas de la memoria (como topónimos) que evocaban el proceso de fragmentación y concentración poblacional.

Cabe suponer que a medida que se fue consolidando, la reducción se convirtió en un espacio de pertenencia para los indios reducidos, borrándose las separaciones previas. Un elemento que se impuso gradualmente fue la conciencia sobre los límites territoriales, ligados directamente al uso y reconocimiento histórico que cada pueblo de reducción ejercitaba sobre los mismos. Así, durante el siglo XVIII se extiende la denominación de «misionero» para los indios guaraníes reducidos, y en ciertas circunstancias se utilizan referencias específicas a los pueblos de procedencia («anista», «trinitario», «yapeyuano», etcétera)[58]. Esta pertenencia se hacía especialmente visible durante los períodos de crisis, en los cuales la integridad del territorio de cada reducción se ponía en riesgo, tanto por el ingreso a escena de nuevos actores, como por la reactivación de antiguos pleitos. Ya hemos hecho referencia a la «guerra guaranítica», conflicto en el que se activaron este tipo de pertenencias además de una serie de rivalidades entre reducciones. En la época jesuítica también existieron litigios territoriales que se intensificaron después de la expulsión de los religiosos. Tales litigios enfrentaban tanto a reducciones particulares entre sí, como a reducciones con hacendados y ocupantes, por la posesión y uso de tierras. Este período revela indicios de la

[58] En otros conjuntos reduccionales como el de Moxos encontramos fenómenos parecidos de creación de pertenencias municipales en el largo plazo. Según constata Akira Saito, la política de concentración impulsada por los jesuitas progresivamente aumentó la importancia de ciertas unidades sociales por sobre otras. La aparición de la figura de los «domésticos» –individuos con un estatus especial ligados a los jesuitas, cuyo número aumenta a más de la mitad de la población en las últimas décadas del siglo XVIII– ocupó en este proceso un rol fundamental en el desplazamiento de las referencias identitarias previas como la «parcialidad», afirmando un tipo de pertenencia municipal, social, gremial y territorial ligada al espacio de la reducción propiamente dicho. Ver Saito (2011).

activación de una «memoria territorial» que las élites indígenas ejercitaron, recurriendo al aparato jurídico colonial, para defender sus derechos[59].

Un documento posterior a la expulsión de los jesuitas resulta altamente representativo en este sentido. Se trata de un pleito de 1773, realizado por el administrador y el protector de naturales de las reducciones contra un particular por beneficiarse de yerbales ubicados en la jurisdicción del pueblo de Loreto. Las autoridades indígenas denunciantes alegaban en una de las cartas incluidas en el legajo haber mandado barcos río Paraná arriba con la orden de traer cargas de yerba mate de los yerbales pertenecientes a su pueblo, y que al llegar encontraron a unos españoles en los montes que habían cargado gran cantidad de yerba dejándolos a ellos prácticamente sin provisiones. El año anterior también habían visto a estos mismos españoles beneficiándose de la yerba. Y concluyen la carta:

> [...] estos mismos según lo escriue el mayordomo Manoel Toledo, cuia Copia de su Carta adjunta incluimos a V.S. son los que con tan rreconocido perjuicio se han apoderado sin nuestra Lizencia de lo que ha de este Pueblo; quien no tiene mas Yerbales que aquellos para acudir con su producto a la satisfacción de los tributos de el Rey nuestro Señor (que Dios guarde) en cuio real nombre nos presentamos ante V.S. para que Inteligenciado de todo se sirva Su señoria tomar las providencias que allare por conveniente afin de que aquella gente se retire y se les embargue la yerba que tengan hecha, y según Ley y practica de este Pays quede en veneficio de este Pueblo la parte que le corresponda ymponiendoles la pena que este establecida, por semejante atentado[60].

Junto a las cartas, algunas de las cuales se encuentran escritas en guaraní, las autoridades del pueblo remiten un bello mapa en colores que señala el antiguo uso que hacían de los yerbales reclamados 13 caciques de las reducciones cuyos nombres se mencionan: Melchor Yaguarendí, Pedro Guaca, Francisco Papa, Nicolás Patagui, Lorenzo Nandabú, Claudio Pirapepó, Martín Sayobí, Esteban Guasé, Miguel Ayucú, Antonio Guarapy, Cristóbal Bié, Ignacio Mboacati

[59] Todavía debe hacerse la historia de los litigios entre reducciones. Al respecto, la evidencia en AGN es abundante. Existen litigios de Jesús contra otros pueblos tanto durante la época jesuita como posterior, los cuales van acompañados de interesantes mapas que refieren al uso ancestral de las tierras y el derecho de posesión que ciertos pueblos reclaman. Sobre el tema ver el instructivo libro de Carbonell de Masy y Levinton (2010).

[60] El Administrador General de los Pueblos de Misiones Don Juan Angel Lazcano contra Don Josef de Velasco por haber beneficiado porción de hierba en los hierbales del pueblo de Loreto (en adelante El Administrador General), 1773, AGN, IX.40.2.5, Tribunales, leg. 12, exp. 33, f. 43.

y Pedro Sumey. El mapa señala los parajes donde vivían esos caciques y sus vasallos, de donde los lauretanos extraían yerba mate. La leyenda escrita en una de las esquinas del mapa añade una curiosa aclaración: «Se ha de saber que estos caciques no fueron de Loreto sino que están en el Corpus y son del pueblo de Acaray que se fundó con el Corpus, y juntos con Itapúa»[61]. Este párrafo, a simple vista confuso, resume nada más y nada menos que la historia de las relocalizaciones de la población indígena desde el siglo anterior y nos alerta sobre la ligazón existente entre los caciques y la formación del territorio local.

Figura 5. Mapa de los yerbales del pueblo de Loreto, incluido en expediente de litigio de 1773. Fuente: El Administrador General, 1773, AGN, IX.40.2.5, Tribunales, leg. 12, exp. 33, mapa adjunto.

[61] El Administrador General, 1773, AGN, IX.40.2.5, Tribunales, leg. 12, exp. 33, mapa adjunto.

La primera reducción de Loreto había sido fundada en 1632 en la región del Guayrá, y posteriormente relocalizada en 1647-1649 y 1686, en la región del Paraná. No resulta del todo claro por qué se menciona al pueblo de Corpus para reivindicar los yerbales de Loreto. Si nos guiamos únicamente por la leyenda del mapa, los caciques no eran de Loreto sino de una reducción fundada en la región del Iguazú-Acaray y «esta[ba]n» en Corpus. Probablemente la reducción originaria fuera Nuestra Señora de la Natividad del Acaray, destruida y abandonada en 1633. La población de Acaray, había sido redistribuida entre Corpus e Itapúa, en la región del Paraná en el siglo XVII. ¿Acaso estos yerbales en litigio pertenecían originalmente a Corpus y habían sido cedidos a Loreto, para que se beneficiase de ellos? ¿Cuál fue la relación entre esos dos pueblos vecinos a lo largo del tiempo? Recordemos que la población de Corpus era originaria de la región, y que recibió contingentes de migrantes durante el siglo XVII. «Corpus era el pueblo que despedía o recibía a los que iban a la faena de la yerba en los montes naturales del alto Paraná»[62]. Según una fuente de época el pueblo de Loreto fue relocalizado en 1686 en el puesto que «era de un indio Corpista llamado Paraguayo, que en su infidelidad tenía allá sus chacaras»[63].

Aunque por lo pronto no es posible avanzar más sobre este punto cabe destacar que esta preciosa fuente refiere a un proceso de larga duración, señalando la influencia de los cacicazgos en la organización territorial de las reducciones. Esto nos lleva a suponer que los cacicazgos, en tanto instituciones sociales básicas, no solo estructuraron el espacio urbano interno de la reducción sino también el territorio circundante. Más aún, servían a las autoridades indígenas para pensar su relación (política y social) con el espacio de la reducción a lo largo del tiempo, estableciendo líneas de continuidad con sus generaciones anteriores hasta el momento del contacto. Es destacable que a pesar de la descomposición experimentada durante los siglos XVII y XVIII, las autoridades indígenas de las reducciones conservaran un registro detallado de sus antiguas migraciones. El expediente en el que el mapa se encuentra incluido no brinda mayores detalles sobre cómo fueron reconstruidas esas informaciones, pero claramente señala la persistencia de una potente memoria social indígena inscrita en el espacio.

[62] Maeder (1989: 90).

[63] Maeder y Gutierrez (2009: 84).

Figura 6. Detalle de la leyenda del mapa de Loreto. Fuente: El Administrador General, 1773, AGN, IX.40.2.5, Tribunales, leg. 12, exp. 33, mapa adjunto.

Reflexiones finales

Debe advertirse que el período en consideración es muy extenso (desde 1609 hasta 1768), y la escala geográfica muy amplia, lo que requiere importantes recaudos a la hora de proponer conclusiones. La formación de las reducciones puede ser vista como un largo proceso de desterritorialización y reterritorialización en el que intervinieron factores demográficos, políticos, jurídicos, étnicos y económicos. En un primer momento de contacto, los religiosos jesuitas identificaron y circunscribieron a los grupos indígenas recurriendo a clasificaciones culturales, políticas y lingüísticas homogeneizadoras. Simultáneamente impulsaron la fragmentación y mudanza de las antiguas unidades socio-políticas para concentrarlas en nuevos pueblos de reducción. La figura del «cacicazgo» como forma básica de organización social y económica fue esencial en este primer momento, ya que permitió movilizar e integrar a la población indígena en los nuevos espacios.

En las páginas previas he intentado cuestionar la visión tradicional que tendió a concebir a las reducciones como espacios cerrados, culturalmente homogéneos y totalmente jerarquizados. Por un lado, he destacado la permanente producción de heterogeneidad sociocultural dentro de los pueblos, resultado de la incorporación de nuevos grupos y de las relaciones que los indios reducidos mantenían con los «indios infieles». Por otro lado, he considerado el dinamismo socio-político interno basado en la organización de los cacicazgos y los conflictos derivados del ejercicio mismo del poder y la sucesión de «linajes». Ambos aspectos —heterogeneidad sociocultural y dinamismo sociopolítico— se manifestaban en la construcción del espacio urbano interno y los territorios circundantes de las reducciones. Dentro del pueblo, la población era distribuida según su pertenencia a «cacicazgos» que correspondían a viviendas edificadas de manera racional. Fuera del pueblo, los cacicazgos servían de base para la distribución de tierras, ganado y trabajo. Lo que parece un hallazgo de interés de nuestra investigación es que los cacicazgos operaron como modalidades de construcción de memorias de uso del espacio en esos dos niveles (el pueblo y su territorio). Dicho aspecto se ve especialmente reflejado en la producción cartográfica indígena. La particularidad de cada pueblo de reducción aún debe continuar siendo estudiada teniendo en cuenta el modo como las trayectorias biográficas de los caciques se entrelazaron con la producción de la memoria territorial.

La organización básica reduccional se fue consolidando y estabilizando con el tiempo, aspecto que ilustran los padrones periódicos que la administración colonial hizo de la población reducida. Pero de manera simultánea y gradual dicha organización también fue complejizándose con el impulso a nuevas instituciones

políticas, sociales y religiosas propias de las reducciones —el cabildo, las milicias, las congregaciones, los oficios artesanales— que contribuyeron a una gestión más eficaz de la población, el territorio y, más ampliamente, a la etnogénesis reduccional. Pero este ya es un capítulo de las futuras investigaciones.

Bibliografía

Albó, Xavier
1966 Jesuitas y culturas indígenas, Perú, 1568-1606: su actitud, métodos y criterios de aculturación (primera parte). *América Indígena* 26(3): 249-308.

Astrain, Antonio
1996 *Jesuitas, guaraníes y encomenderos: historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay.* Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch».

Avellaneda, Mercedes
2014 *Guaraníes, criollos y jesuitas: luchas de poder en las Revoluciones Comuneras del Paraguay. Siglos XVII y XVIII*. Asunción: Tiempo de Historia.

Barcelos, Artur H. F.
2000 *Espaço e arqueologia nas missões jesuíticas: o caso de São João Batista*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
2011 El saber cartográfico indígena entre los guaraníes de las misiones jesuíticas. En Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, pp. 191-204. Buenos Aires: SB.

Becker, Itala Irene Basile
1992 Lideranças indígenas no começo das reduções jesuíticas da provincia do Paraguai. *Pesquisas Antropologicas* 47.

Block, David
1994 *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Brabo, Francisco Javier (ed.)
1872 *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay, en el reinado de Carlos III.* Madrid: Establecimiento Tipográfico de José María Perez.

Bracco, Diego
2004 *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Montevideo: Linardi y Risso.

Carbonell de Masy, Rafael y Norberto Levinton
2010 *Un pueblo llamado Jesús*. Asunción: Fundación Paracuaria / Missionsprokur SJ.

Coello de la Rosa, Alexandre
2007 La doctrina de Juli a debate (1575-1585). *Revista de Estudios Extremeños* 63(2): 951-990.

Cushner, Nicholas P.
1983 *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767*. Albany: State University of New York Press.

Furlong, Guillermo
1962 *Antonio Sepp, S.J. y su «gobierno temporal» (1732)*. Buenos Aires: Theoria.
1965 *Juan Escandón y su carta a Burriel (1760)*. Buenos Aires: Theoria.
1966 *Ladislao Orosz y su «Nicolás del Techo» (1759)*. Buenos Aires: Theoria.
1967 *Manuel Querini, S.J. y sus «Informes al Rey» 1747-1750*. Buenos Aires: Theoria.
1968 *Alonso de Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*. Buenos Aires: Theoria.
1971 *Bernardo de Nusdorffer y su «Novena parte» (1760)*. Buenos Aires: Theoria.

Ganson, Barbara
2003 *The Guarani under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press.

Garavaglia, Juan Carlos
1983 *Mercado interno y economía colonial*. México: Grijalbo.

Garcia, Elisa Frühauf
2009 *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

Hemming, John
2000 Los indios y la frontera en el Brasil colonial. En Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 4, *América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, pp. 189-226. Barcelona: Crítica.

Jackson, Robert H.
2004 Demographic Patterns in the Jesuit Missions of the Río de la Plata Region: The Case of Corpus Christi Mission, 1622-1802. *Colonial Latin American Historical Review* 13(4): 337-366.

Leonhardt, Carlos
1931 *Bosquejo histórico de las congregaciones marianas en la antigua provincia de Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*. Buenos Aires.

Levinton, Norberto
2003 La burocracia administrativa contra la obra evangelizadora: una reducción de charrúas fundada por fray Marcos Ortiz. En *Primeras Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en Argentina*, pp. 245-257. Tucuman: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Livi-Bacci, Massimo y Ernesto J. Maeder
2004 The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment. *Journal of Interdisciplinary History* 35(2): 185-224.

López Mazz, José M. y Diego Bracco
2011 *Minuanos: apuntes y notas para la historia y la arqueología del territorio Guenoa-Minuan (indígenas de Uruguay, Argentina y Brasil)*. Montevideo: Linardi y Risso.

Machón, Jorge Francisco
1996 *La reducción de guayanas del Alto Paraná: San Francisco de Paula*. Jardín América, Misiones: Edición de autor.

Maeder, Ernesto J. A.
1974 Un desconocido pueblo de desertores guaraníes en el Iberá, 1736. *Folia Histórica del Nordeste* 1: 101-107.
1989 La población de las misiones de guaraníes (1641-1682): reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas. *Estudos Ibero-Americanos* 15(1): 49-68.
1992 *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*. Madrid: Mapfre.

Maeder, Ernesto J. A. y Alfredo S. C. Bolsi
1974 La población de las misiones guaraníes entre 1702-1767. *Estudios Paraguayos* 2(1): 111-137.
1976 Evolución y características de la población guaraní de las misiones jesuíticas, 1671-1767. *Historiografía: Revista del Instituto de Estudios Historiográficos* 2: 113-150.
1982 La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post jesuítica (1768-1810). *Folia Histórica del Nordeste* 5: 61-106.

Maeder, Ernesto J. A. y Ramón Gutiérrez
2009 *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes: Argentina, Paraguay y Brasil = Atlas territorial e urbano das missões jesuíticas dos guaranis: Argentina, Paraguay e Brasil*. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.

Martínez Martín, Carmen
1998 Datos estadísticos de población sobre las misiones del Paraguay, durante la demarcación del Tratado de Límites de 1750. *Revista Complutense de Historia de América* 24: 249-261.
2003 El padrón de Larrazábal en las misiones del Paraguay (1772). *Revista Complutense de Historia de América* 29: 25-50.

Martini, Mónica Patricia
1992 Las cofradías entre los indios de las misiones jesuitas guaraníes. *Archivum: Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina* 16: 109-126.

Meiklejohn, Norman
1986 Una experiencia de evangelización en los Andes: los jesuitas en Juli (Perú), siglos XVII-XVIII. *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina* 1: 109-191.

Mires, Fernando
2007 *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Monteiro, John
1994 *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Morales, Martín
1998 Los comienzos de las reducciones de la provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el instituto de la Compañía de Jesús: evolución y conflictos. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 67: 3-129.

Mörner, Magnus
1985 *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Hyspamérica.
1999 *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional / Ediciones de Cultura Hispánica.

Necker, Louis
1990 *Indios guaraníes y chamanes franciscanos: las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica.

Neumann, Eduardo
2007 A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas, século XVIII. *Topoi* 8(15): 48-79.
2011 Razón gráfica y escritura indígena en las reducciones guaraníticas. En Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, pp. 99-130. Buenos Aires: SB.

Peramás, José Manuel
2004[1793] *Platón y los guaraníes*. Francisco Fernández Pertiñez y Bartomeu Melià (trs.). Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guash».

Pereira, Cesar Castro
2013 «Y hoy están en paz»: relações sócio-políticas entre os índios infiéis da Banda Oriental e guaranis missioneiros no século XVIII (1730-1801). Tesis de maestría. Universidad Feredal de Rio Grande do Sul.

Poenitz, Erich E.
1985 Los infieles minuanes y charrúas en el territorio misionero durante la época virreinal. En *VI Encuentro de Geohistoria Regional*. Posadas: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.

Querini, Manuel
1872[1747] Informe sobre los progresos de las misiones del Paraguay. En Francisco Javier Brabo (ed.), *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III*, pp. 631-646. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra.

Rico, Juan Joseph
1741 *Reparos, que se han hecho contra la buena conducta, y govierno civil de los treinta pueblos de indios guaranis, que estan a cargo de la Compañía de Jesús del Paraguay; y los deshace, con la verdad, que sencillamente expone de dicho govierno el padre, Juan Joseph Rico, procurador general de la misma Compañía, y provincia del Paraguay en esta corte*. Madrid.

Ruiz de Montoya, Antonio
1989[1639] *La conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Ernesto J. A. Maeder (ed.). Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

Saito, Akira
2005 «Fighting Against a Hydra»: Jesuit Language Policy in Moxos. En Shinzo Kawamura y Cyril Veliath (eds.), *Beyond Borders: A Global Perspective of Jesuit Mission History*, pp. 350-363. Tokio: Sophia University Press.
2011 ¿Quiénes son los mojos?: un proceso de etnogénesis misional en el Alto Amazonas. Ponencia presentada en el coloquio internacional «Tradiciones indígenas y culturas misionales en las fornteras de Sudamérica colonial». Buenos Aires, 16 de agosto.

Santamaría, Daniel
1987 Fronteras indígenas del Oriente boliviano: la dominación colonial en Moxos y Chiquitos, 1675-1810. *Boletín Americanista* 36: 197-228.

Sarreal, Julia
2014 Caciques as Placeholders in the Guaraní Missions of Eighteenth Century Paraguay. *Colonial Latin American Review* 23(2): 224-251.

Schwartz, Stuart B.
1996 Brazilian Ethnogenesis: Mestiços, Mamelucos, and Pardos. En Serge Gruzinski y Nathan Wachtel (eds.), *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux: l´expérience américaine*, pp. 7-27. París: Editions Recherches sur les civilisations / École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Sepp, Antonio
1973[1709] *Continuación de las labores apostólicas*. Werner Hoffmann (ed.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Susnik, Branislava
1965 *El indio colonial del Paraguay.* Vol. 1. *El guarani colonial.* Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».
1966 *El indio colonial del Paraguay*. Vol. 2. *Los trece pueblos guaraníes de las misiones (1767-1803)*. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».
1979-1980 *Los aborígenes del Paraguay.* Vol. 2. *Etnohistoria de los guaraníes: época colonial*. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».

Sustersic, Bozidar D.
1999 *Templos jesuítico-guaraníes: la historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas.* Buenos Aires: Instituto de Teoría e Historia del Arte «Julio E. Payró», Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Takeda, Kazuhiza
2012 Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas: análisis cualitativo de las listas de indios guaraníes. *Tellus* 23: 59-79.

Telesca, Ignacio
2010 *La provincia del Paraguay: revolución y transformación, 1680-1780*. Asunción: El Lector.

Tomichá Charupá, Roberto
2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional.* Cochabamba: Verbo Divino / Universidad Católica Boliviana / Ordo Fratrum Minorum Conv.

White, Richard
1991 *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilde, Guillermo
2006 Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay. *Jahrbuch für Gechichte Lateinamerikas* 43: 119-145.
2009 *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB.
2011 De las crónicas jesuíticas a las «etnografías estatales»: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, URL: http://nuevomundo.revues.org/62238
2012 Las misiones jesuíticas del Paraguay: imaginarios políticos, etnogénesis y agencia indígena. En Alexandre Coello, Javier Burrieza y Doris Moreno (eds.), *Jesuitas e imperios de ultramar, siglos XVI-XIX*, pp. 181-198. Madrid: Silex.

Zavala, Francisco Bruno de
1941[1784] Oficio a don Francisco de Paula Sanz. En Julio César González, Un informe del gobernador de Misiones, don Francisco Bruno de Zavala, sobre el estado de los treinta pueblos, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* 25(85/88): 159-187.

Efectos socioculturales de la política de reducción en las misiones jesuítico-guaraníes: Transformación del cacicazgo y nacimiento de una nueva identidad

Kazuhisa Takeda

Introducción

Después del «descubrimiento» de América (1492), la colonización española se expandió por todo el territorio del imperio a un ritmo acelerado. Un gran número de colonos cruzó al Océano Atlántico, explorando un inmenso continente americano: unos soñaban con hacerse millonarios y otros estaban movidos más que nada por una fuerte ambición aventurera.

Los españoles extendieron sus actividades colonizadoras a todas las regiones: desde la selva tropical, llena de bosques ecuatoriales hasta las tierras ardientes o de frío riguroso totalmente desconocidas. Donde los españoles incursionaban, se encontraban con una enorme cantidad de indígenas que vivía desde hace muchos siglos, en comunidades de distintas dimensiones. Generalmente, estas comunidades vivían de manera dispersa en los diversos territorios del continente americano, lo cual hacía difícil a los españoles conquistar a estos indígenas y sus tierras para establecer una nueva colonia.

Las principales dificultades para los colonos españoles eran esta inmensidad geográfica del dominio español y el gran esparcimiento de las comunidades indígenas en las distintas regiones. La mayoría de los colonos consideraban a los habitantes autóctonos como gente «sin ley ni rey» y que era urgentemente necesario introducir un «gobierno civil» oriundo de la cultura occidental europea. Para lograr este objetivo, era imprescindible que los indígenas que vivían dispersos, fueran congregados en pueblos y tuvieran «trato y comunicación» entre ellos. De esta manera se llevó a cabo una política de concentración poblacional, a través de la cual los españoles

podían recaudar impuestos de manera eficaz y reclutar a los trabajadores por la fuerza, con el fin de explotar minas de metal precioso y administrar las haciendas de gran envergadura. Esta política de colonización española ha dejado una gran huella, tanto positiva como negativa en todos los países de América del Sur, aunque ya han pasado casi 200 años desde la época de la independencia.

Las actividades misioneras de los padres de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata formaban parte de la política de concentración poblacional de los indígenas dirigida por la corona española. En 1609, los jesuitas empezaron a predicar la palabra de Dios a los guaraníes, un grupo indígena mayoritario de la región rioplatense, que hablaba el idioma guaraní. Aunque la evangelización de los guaraníes tuvo que enfrentarse con varios obstáculos, con el tiempo evolucionó progresivamente. Muchos guaraníes, que residían de manera dispersa en estas distintas regiones, fueron reagrupados en nuevos asentamientos establecidos por los jesuitas. Esta vida colectiva entre los guaraníes y los jesuitas tuvo una gran influencia sobre la cultura guaraní. Con el objetivo de expandir el catolicismo, se comenzó la difusión de idioma guaraní como lengua general y la introducción de instituciones políticas y económicas totalmente desconocidas para los guaraníes. También se incorporaron algunas ceremonias tales como la misa y la comunión, que fueron costumbres religiosas novedosas para los guaraníes.

Existen algunos estudios sobre el tema del cambio cultural de los indios guaraníes bajo la influencia de la evangelización dirigida por los jesuitas. Bartomeu Melià nos dejó varias obras sobre la evolución histórica de la lengua guaraní en las misiones jesuíticas[1]. Respecto a las influencias en la arquitectura, el arte y la música, se pueden mencionar los trabajos de Bozidar D. Sustersic, Josefina Plá, Clement J. McNaspy y Horacio Bollini[2]. En estos estudios se examina la fusión de la cultura cristiana e indígena, a través de la política de reducción de los jesuitas. Sin embargo, hay pocos trabajos que enfoquen especialmente la organización social de los indígenas en las reducciones jesuíticas, salvo los de Branislava Susnik y Guillermo Wilde.

Así como en otros grupos indígenas, la existencia de los jefes en la sociedad autóctona de los guaraníes era evidente. Estos líderes gobernaban a los indígenas, administrando comunidades de diverso tamaño. Siguiendo la costumbre de otras regiones del dominio español, los jesuitas en el Río de la Plata los llamaban «caciques» y al ámbito alcanzable de su gobernación «cacicazgo»[3]. En las misiones

[1] Melià (1992; 2003).

[2] Sustersic (2004); Plá (1975); McNaspy y Blanch (1982); Bollini (2007).

[3] En muchos documentos históricos, la palabra parcialidad se utilizaba como sinónimo de cacicazgo.

jesuíticas, se consideraban a los cacicazgos como una organización fundamental. Un estudio sobre los caciques y los cacicazgos antes de su incorporación al espacio misional se vuelve ineludible en relación al proceso histórico de su transformación bajo la política de concentración poblacional.

El primer análisis concreto sobre los cacicazgos de los guaraníes en la época colonial, aparece en una obra de Susnik, publicada a mediados del siglo XX, que se tratará en detalle en la primera parte de este artículo. Su interés académico apuntó a los padrones de las reducciones jesuíticas en la gobernación del Paraguay, en los últimos años del siglo XVIII dando cuenta del número de indígenas, la proporción de hombres y mujeres y los fugitivos de cada cacicazgo en un pueblo. La metodología utilizada por Susnik fue el primer intento de analizar la estructura de cada cacicazgo desde el punto de vista cuantitativo[4].

En estos últimos años, Guillermo Wilde ha planteado reexaminar la historia de las misiones jesuítico-guaraníes, basándose en el estudio minucioso de los cacicazgos. Según Wilde, la diferencia en el número de indígenas y la envergadura de cada cacicazgo entre los distintos pueblos misioneros, es una cuestión todavía pendiente. Es decir, mientras muchos investigadores consideran a las reducciones jesuíticas desde el punto de vista macroscópico, apenas se presta atención a la estructura interna de cada cacicazgo, a la organización básica de un pueblo misionero. Por esta razón, el análisis de los padrones es muy importante para el estudio de los cacicazgos desde el punto de vista microscópico[5].

En las misiones jesuíticas, los padrones son los registros de nombres, apellidos y edades de cada indio guaraní, con el propósito de recaudar impuestos. El análisis minucioso de estos datos, nos muestra el significativo efecto de la política de reducción de los jesuitas sobre el cacicazgo de los guaraníes. Además, al examinar meticulosamente los padrones, se demuestra la estructura de cada cacicazgo de una manera más obvia y detallada. Este trabajo se propone demostrar concretamente, por una parte, la influencia de la política de reducción de los jesuitas en la transformación del cacicazgo de los guaraníes, y por la otra, en el nacimiento de una nueva identidad basada en el pueblo misionero.

Este trabajo consta de dos partes. La primera parte examina el rol de los caciques y las características del modo de vivienda en la sociedad autóctona de los guaraníes, considerando el proceso de legitimación de los caciques en la tradición española

---

[4] Susnik (1966).

[5] Wilde (2009: 407). En un artículo de este libro, Wilde ha mencionado la desconexión «entre el número de cacicazgos y la cantidad de población por pueblo», lo cual indicaría «un grado diferencial de heterogeneidad política y social» de los guaraníes dentro del espacio misional.

y su impacto en la cultura indígena. En particular, se presenta una discusión de mediados del siglo XVII, sobre la tasación a los caciques guaraníes. La segunda parte plantea un análisis comparativo de un padrón y otras dos listas de nombres y apellidos de los caciques. El tema central de esta sección es la relación entre el orden de los cacicazgos en el padrón y el prestigio de cada uno en las misiones jesuíticas. Asimismo, se estudia la relación entre la función social de los barrios, las zonas establecidas en el espacio misional, y la formación de una nueva identidad de los guaraníes.

Liderazgo de los guaraníes frente a la política de reducción

Reconstrucción de la sociedad guaraní prejesuítica

Los documentos relativos a los indios guaraníes antes de la incorporación al régimen español aparecieron a partir de la primera mitad del siglo XVI, pero quedan pocos documentos que traten sobre la forma autóctona de su vivienda. Por lo tanto, muchos investigadores se han basado en las crónicas posteriores del siglo XVII para reconstruir la historia del siglo anterior. Una relación escrita por un jesuita[6] en diciembre de 1620 se refiere al modo de vivir de los guaraníes de la siguiente manera:

> [Los guaraníes] Habitan en casas bien hechas armadas en cima de buenos horcones cubiertas de paja, algunas tienen ocho y diez horcones y otras mas o menos conforme el cacique tiene los vasallos porque todos suelen vivir en una casa. No tiene división alguna toda la casa, esta esenta [sic] de manera que desde el principio se ve el fin: de horcón a horcón es un rancho y en cada uno habitan dos familias una a una banda y otra a otra y el fuego de estambos [sic] esta en medio: duermen en unas redes que los españoles llaman hamacas las cuales atan en unos palos que cuando hacen las casas dejan a propósito y están tan juntas y entre tejidas las hamacas de noche que en ninguna manera se puede andar por la casa[7].

Por otra parte, los antropólogos han intentado presentar un modelo de la sociedad autóctona de los guaraníes, siguiendo los estudios de Branislava Susnik que se pormenorizarán más adelante. Las obras de Louis Necker, especialista de las misiones franciscanas en el Paraguay colonial y de Florencia Roulet, quien trabajó sobre los guaraníes de los siglos XVI-XVII son los estudios académicos

[6] Bartomeu Melià señaló que el autor de esta relación era el padre Marciel de Lorenzana, uno de los jesuitas que dejaron numerosos escritos en el primer período misional. Ver Melià (1997: 96).

[7] Informe de um jesuíta anônimo sobre as cidades do Paraguai e do Guairá, espanhóis, índios e mestiços, dezembro de 1620, en Cortesão (1951: 166-167). Para facilitar la lectura, hemos utilizado la grafía moderna en las citas.

más destacados. Según estos trabajos, la organización social autóctona de los guaraníes se basa en grupos de diversas familias paternas formados por una maloca, vivienda plurifamiliar construida por distintos tamaños de madera con el techo de paja. Normalmente, un jefe dirigía una maloca. Las dimensiones de una maloca eran muy variadas dependiendo de la cantidad de sus habitantes[8]. Sin embargo, esto no es más que una descripción generalizada. Es necesario comprender más detalladamente la envergadura concreta de la vivienda de los guaraníes y su relación con el liderazgo tradicional, fundándose en documentos históricos.

Un documento muy valioso para conocer mejor la sociedad guaraní autóctona es la información jurídica compilada por el padre jesuita Francisco Díaz Taño fechada el 22 de marzo de 1678[9]. En 1656-1657 cuando el gobernador del Paraguay Juan Blázquez de Valverde visitó a las reducciones jesuíticas existentes en aquel tiempo, tuvo lugar una discusión sobre la justificación de gravar a los caciques guaraníes con impuestos. Sobre este asunto, una cédula real promulgada en 17 de julio de 1572, que fue escriturada en el libro 6, el título 5 y la ley 18 de la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (1681), dispuso así:

> Declaramos, que son exentos de pagar tributos, y acudir a mitas los caciques, y sus hijos mayores: y en cuanto a los demás hijos, y descendientes, que no estuvieran en tal posición, no se haga novedad, ni las Audiencias den provisiones de exención, guardando en cuanto a los mitimaes lo resuelto por la ley 4 de este título[10].

En el Río de la Plata, no obstante, el debate acerca de la edad imponible de los guaraníes, la tasa de impuestos y la manera de recaudación (pago en especie o en

---

[8] Necker (1990: 27); Roulet (1992: 166).

[9] Información en favor de los caciques de la nación guaraní en la que suplica haber habido siempre caciques (en adelante Información en favor de los caciques), 22 de marzo de 1678, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Sala IX 6-9-3, ff. 594-631. Se publicó la traducción portuguesa: Bruxel (1958: 81-114). Los siguientes dos documentos tratan del mismo tema, pero se describe la organización social autóctona y el modo de vivir de los guaraníes más detalladamente que en el mencionado documento. Ver Información ad perpetuam rei memoriam acerca de los caciques de las Provincias del Río de la Plata, Paraná y Uruguay, incluyendo un padrón antiguo y matrícula con que se prueba la verdad de dichos caciques, Corrientes, 1657-1658, AGN, Sala IX 47-8-4; Información ad perpetuam rei memoriam, sobre que en las Provincias del Paraná y Uruguay había verdaderos caciques que vivían en pueblos con sus vasallos, Santa Fe, 13 de abril de 1658, publicada en Gandía (1939: 530-547). No se sabe dónde está el original. Enrique de Gandía utilizó la reproducción de Manuel Ricardo Trelles publicada en *Registro estadístico de Buenos Aires, 1862*, vol. 1, Buenos Aires: Imprenta y Litografía a vapor de Bernheim y Boneo, 1864, pp. 113-124. La frase de «ad perpetuam rei memoriam» es una expresión jurídica latina que significa «para perpetua memoria del asunto».

[10] Recopilación (1973[1681], II: f. 210v).

efectivo o servicio personal) aún seguía siendo un tema recurrente durante el siglo XVII[11]. Entonces, podemos situar la polémica, sobre la tasación a los caciques guaraníes a mediados del siglo XVII en este contexto histórico.

El jesuita Díaz Taño presentó varios pareceres a favor de la imposición uniforme de impuestos. La base argumentativa de los partidarios de esta teoría se apoyaba en la ausencia de los líderes superiores en la sociedad guaraní, lo cual Díaz Taño no consideraba cierto, como se observa al calificarlo de «novela»:

> [...] han esparcido una novela nunca oída hasta ahora que dice que entre los indios de dichas provincias no hay cacique ninguno, ni indio noble sino todos indios viles mitayos y tributarios y que jamás en su gentilidad tuvieron superior alguno, o cacique ni entre ellos fue reconocido ni ha sido por tal [...][12].

Otra insistencia fue sobre el modo de vida de los guaraníes. Según los seguidores de la tasación a los indígenas, los guaraníes que vivían dispersos por los montes y ríos, sin tener domicilio fijo, eran personas imponibles:

> [...] eran indios bárbaros y que vivían esparcidos como venados por los montes y ríos sin habitación ni casas ni pueblos ni chácaras y que así todos eran iguales y viles y de una misma ralea y como tales deben ser tenidos tratados sin guardar a ninguno prestigio de noble excepción de servicio y tasas [...][13].

Para rebatir estos pareceres y para insistir en la injusticia de la tasación a los líderes indígenas, Díaz Taño compiló varios testimonios y peticiones declarados durante los años de 1658-1659. Allí constan las declaraciones de diversas personas que conocían a los guaraníes: los cuatro acompañantes españoles en ocasión de las visitas de las reducciones jesuíticas y los diez jesuitas, que llevaban más de treinta años dedicándose a las actividades misioneras.

En primer lugar, Díaz Taño señaló la diferencia fundamental entre los caciques y los plebeyos en la sociedad guaraní y la existencia, en su idioma, de varias palabras para expresar su estatus social. Felipe de Peralta, vecino de la ciudad de Buenos Aires, en su testimonio afirma: «que esta nación ha tenido siempre caciques a

[11] Mörner (1953). El envío del visitador Francisco de Alfaro, funcionario español de la Real Audiencia de Charcas tuvo por objeto poner fin al desacuerdo entre las diversas opiniones sobre la cuestión de tributo indígena al comienzo del siglo XVII en el Río de la Plata. Ver Gandía (1939); Doucet (1977).

[12] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 595r.

[13] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 595r-595v.

quien [sic] obedecen los demás a quien llamaban y llaman Abaruvycha y que a los vasallos de dichos caciques los llaman Ababoya»[14].

También se introdujo otra petición similar del padre Juan Suárez de Toledo:

> Digo y certifico que me consta por la larga experiencia adquirida en espacio de treinta y tres años que aquí estoy y habito entre indios guaraníes, que hay entre ellos verdaderos caciques que llaman en su lengua Abarubicha a quien respetan y obedecen a su modo, lo cual es tan claro como haber indios en estas partes y cosa sabidísima por toda la costa del Brasil la cual habitan indios tan parecidos a los de estas provincias que en sus costumbres se diferencian tan poco como en su lengua y si entre otras naciones más bárbaras que estas reconocen y no hay español que lo pueda con razón negar como se ve en los guaycurúes, payaguas, charrúas chanás, calchaquíes y otras muchas cuyos caciques han reconocido siempre los gobernadores de estas provincias [...][15].

Díaz Taño resaltó la manera de enterrar a los muertos en la costumbre guaraní como una indicación concreta de diferencias primordiales entre los caciques y los otros. La petición del padre Juan de Porras fue así:

> [...] y cuando morían algunos de estos caciques los llantos eran mucho mayores y con más ceremonias que al [sic] que no lo era, y en sus sepulcros aun los diferenciaban que de ordinario era una tinaja, o olla grande en que metían el [sic] difunto y si no era cacique solo la [sic] enterrarían y cubrían pero cuando lo era le hacían casita sobre el sepulcro que he visto muchos y en particular uno de un [sic] cacique llamado Caitua que sobre su sepulcro había una casita bien hecha y una plazuela grande y muy bien sabida alrededor [...][16].

Los caciques guaraníes actuaban como jefes militares en tiempos de guerra. El capitán Jerónimo de Benavides, vecino de Buenos Aires, dejó el testimonio de que «los que gobiernan los indios en cada pueblo son los dichos caciques y ellos los conservan y animan a defenderse de sus enemigos y no hacen los dichos indios sino lo que sus caciques les mandan [...]»[17]. Otro testimonio de un vecino de la misma ciudad Martín de Vera y Aragón nos describe sobre la presencia militar de los caciques. Él expresó que «es cosa cierta sabida y notoria que los que conservan

---

[14] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 601v. Aparecen dos palabras de idioma guaraní en esta cita: Abaruvycha y Ababoya. Aba significa «hombre» y ruvicha quiere decir «grandeza, capitán o jefe». La palabra boya es derivada de mboya que tiene sentido de «súbdito, naturales de común». Ver Gavilán (2012).

[15] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, ff. 614v-615r.

[16] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 620r.

[17] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 605v.

los pueblos y los defienden de sus enemigos son los dichos caciques porque ellos son los que los animan y gobiernan y los demás indios no hacen más de lo que sus caciques les mandan y ordenan [...]»[18].

Acerca del modo de vivir de los guaraníes se hallan varios testimonios y peticiones sobre la escala y el número de su vivienda. Primeramente, el porteño Vera y Aragón declaró que los guaraníes habían vivido permanentemente en un lugar fijo y manifestó que «dichos indios siempre han vivido en pueblos con casas y sementeras [...]»[19]. El padre Suárez de Toledo explicó de manera concreta la estructura física de las casas de los guaraníes:

> Ítem digo y certifico que dichos indios no solo caciques sino los vasallos también habitan y han habitado en su infidelidad en casas buenas a su modo como me consta así que las relaciones de personas fidedignas como son los padres que los han reducido y otros que lo saben sino porque yo lo he visto en varias entradas que he hecho a pueblo de infieles para reducirlos donde los he visto habitan en sus pueblecillos menores o mayores según la gente que había pero todos debajo de sus casas pajizas o cubiertas de hojas de palmas junto a sus chacras donde tenían sus sementeras y comidas[20].

Las dos exposiciones, de Vera y Aragón y Suárez de Toledo, tratan sobre las viviendas de los guaraníes en dos niveles diferentes: la casa y el pueblo. Para examinar más concretamente esta diferencia elemental de la vivienda, el padre Antonio Palermo observó que un pueblo guaraní estaba compuesto de varias casas:

> Acerca de lo otro si estos indios tenían en su infidelidad poblaciones, digo que las tenían y yo las vi ocularmente por haber llegado a ellas y haber matriculado más de cuatro cientos familias de infieles y todas ellas las hallé en sus pueblecitos de tres y cuatro casas juntas y otras apartadas una legua y otras más distancia [...][21].

Otro jesuita, Juan de Porras, se refirió a un número importante de casas guaraníes que se agrupaban para formar un pueblo:

> [...] estos guaraníes que siempre fue gente labradora, y con casas como he dicho largas y muy bien hechas aunque [los guaraníes] divididos en pueblecitos algunos de tres, otros de cuatro, otro de dos y algunos de sola una [casa], pero muy largas y otros demás que pueblo vi yo de diecisiete casas muy bien hechas y otro de siete y

[18] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 608r.
[19] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 607r.
[20] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 616r.
[21] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 618v.

> otro de nueve y todos con muy buenas sementeras y de unos pueblos a otros tenían comunicación y trato a su modo[22].

Estos diversos relatos en torno a la tasación de los caciques guaraníes a mediados del siglo XVII, son muy importantes para comprender el sistema de cacicazgo y su relación con el modo de vivir de sociedad guaraní antes de la introducción de la política de reducción de los jesuitas.

Muchos investigadores que se dedican al estudio de los indios guaraníes y a las misiones jesuíticas del Río de la Plata, han hecho referencia a numerosas obras de Branislava Susnik[23]. Un estudio bien argumentado sobre la sociedad guaraní en la época prehispánica es su trabajo titulado *Etnohistoria de los guaraníes* (1979-1980). En este trabajo Susnik señaló que existían tres niveles diferentes de envergadura en la sociedad de los guaraníes: *teyy*, *teko'á* y *guára*. Susnik definió *teyy* como «la básica cédula comunitaria de los guaraníes identificábase con el «teyy», linaje, un grupo macrofamiliar unido por el parentesco»[24]. El nivel siguiente era *teko'á*, la unidad formada por varios *teyy* y la definición es que «cuando varios «teyy» se asociaban, cinco, seis o más, se formaba una conciencia sociolocal unitaria, el vínculo «aldeano», «teko'a, tecua, tendá»[25]. El último nivel era *guára*, una especie de territorio formado por factores geográficos, tales como los ríos o las montañas. Susnik lo describe de la siguiente manera:

> Los guaraníes no formaban núcleos con una multipoblación aldeana que de por sí exigiría una superproducción económica y una propia estructura sociopolítica. Los caracterizaba la conciencia de «yoçuáramo guára» (Montoya), el exclusivismo unitario, «oréva,» de las nucleaciones regionales, basado en los siguientes factores: los ríos y otros accidentes geográficos delimitaban por su naturaleza el potencial extensivo de nuevas rozas y abundantes cazaderos[26].

Esta teoría de Susnik aún hoy sigue vigente entre muchos científicos. Se han desarrollado diversas argumentaciones sobre la sociedad guaraní precolombina,

---

[22] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, ff. 621v-622r.

[23] Sobre la bibliografía de Susnik, ver Chase-Sardi (1996).

[24] Susnik (1979-1980: 18).

[25] Susnik (1979-1980: 19). La palabra tecua significa «morada y habitación» y tenda quiere decir «morada y lugar». Ver Gavilán (2012); Rojas Rivas (2012).

[26] Susnik (1979-1980: 15-16). La palabra yoçuáramo corresponde a ojohuámo en la ortografía moderna del idioma guaraní cuyo sentido es «país». Otra palabra oréva significa «nosotros excepto yo» y es una forma de relativo que significa «los que somos nosotros» o «los de este grupo». Comunicación personal con el padre Bartomeu Melià.

basándose en las obras acreditadas de Susnik[27]. Sin embargo, no podemos menos que decir que la base de la teoría de Susnik es imprecisa. Sobre la definición de *guára*, Susnik indicó ««yoçuáramo guára» (Montoya)». Esto se insinúa en el *Tesoro de la lengva gvarani* (1639) del padre jesuita Antonio Ruiz de Montoya. Susnik no hace ninguna mención sobre la fuente de su teoría de *teyy* y *teko'a*, pero según Bartomeu Melià, estas dos palabras también aparecen en el diccionario de Ruiz de Montoya[28]. Melià explicó que la palabra *teyy* correspondía al «Teiî» que posee varios significados: manada, compañía, parcialidad, genealogía, muchos[29]. Sobre *teko'a*, el mismo Melià comentó que era una palabra derivada de «Tecó» y Ruiz de Montoya la definía en su léxico como «ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito»[30]. Por otra parte, Melià no se refirió a la fuente de *guára*, pero la consulta de *Tesoro* de Ruiz de Montoya nos permite considerar la palabra «Guâra» con un sentido más amplio: patria, parcialidad, países, región[31]. No obstante, estas tres palabras *teyy*, *teko'a* y *guára* no aparecen casi nunca en cartas, relaciones, ensayos e informes, o cualquier otro tipo de documentos descriptivos. Por lo tanto, ¿en qué sentido la definición de estas tres palabras guaraníes en el diccionario de Ruiz de Montoya se corresponde a tres tipos de sociedad guaraní prejesuítica? Para sustentar más consistentemente la teoría de Susnik, ¿no harían falta otras fuentes complementarias?

Pese a ello, su teoría de la existencia de tres niveles diferentes de sociedad guaraní autóctona no está desacertada, teniendo en cuenta los contenidos de la información de Díaz Taño. Se podría decir que la casa correspondería a *teyy* y el pueblo sería un asentamiento similar a *teko'a*.

Respecto a *guára*, la información de Díaz Taño no ofrece ninguna descripción satisfactoria sobre la arquitectura concreta, tales como la casa y el pueblo, pero puede considerarse otra pista documental. La carta anua de 1610, perteneciente al período inicial del establecimiento de las reducciones jesuíticas en el Río de la Plata, contiene una exposición interesante al respecto. Cuando el padre Marciel de Lorenzana entró a la región de Paraná, sur del Paraguay presente, vinieron cinco caciques guaraníes. Uno de estos caciques era el «afamado Cabaçamby» y todos los caciques cercanos del río Paraná lo respetaban como el «cacique mayor» o «señor

[27] Melià (1997); Roulet (1993: 76-82); Soares (1997); Wilde (2003: 215-216; 2009: 101); Telesca (2010).

[28] Melià (1997: 103).

[29] Ruiz de Montoya (1639: f. 376r); Melià (1997: 81).

[30] Ruiz de Montoya (1639: f. 363r); Melià (1997: 103).

[31] Ruiz de Montoya (1639: f. 128v).

del río»[32]. Como hemos argumentado, Susnik denominó una región formada por el elemento geográfico «guára». Por lo tanto, es bien razonable que no aparezca en la documentación la palabra *guára* para referirse a un domicilio preciso. Si consideramos *guára* como la gobernación territorial de un líder determinada por el límite geográfico, existen algunas descripciones prometedoras en la misma carta anua y en la información de Díaz Taño. En el sitio donde corre el río Huy-bay en la región de Guayrá, una parte del Estado de Paraná del actual Brasil, vivía un cacique llamado Taiaoba. La información de Díaz Taño describe este cacique como «grande Taiaoba». En la carta anua de 1611, se describió al mismo cacique como «muy poderoso llamado Tayaova, señor de mucha gente»[33]. Otro cacique Aguiabera dominaba un cierto territorio cercano del río Yñeay. Según Ruiz de Montoya, Aguiabera dirigía a 200 súbditos. Una comarca cercana de la sierra de Ibitycaray estaba bajo la dominación del cacique Aguaraguazu y otra región, llamada «Reino de Burica» por los portugueses, pertenecía al cacique Aburua calificado como «principalísimo»[34].

Por lo tanto, basándose en las fuentes documentales, podemos explicar la organización social de los guaraníes, antes del comienzo de la política de reducción, de la siguiente manera. Los guaraníes tenían dos formas diferentes de vivienda: una casa o un pueblo compuesto de varias casas. Cada casa estaba bajo el control de un cacique y los caciques vivían junto a sus vasallos. En algunos casos, existieron caciques que dominaban un territorio demarcado por un río o por una sierra.

Aunque varios registros históricos demuestran la existencia de los caciques que dirigían una casa o un territorio, no se encuentra ninguna documentación que indique la existencia de los caciques dirigentes de un pueblo. Tampoco se conoce claramente si los caciques de una casa desempeñaban al mismo tiempo la jefatura superior de un pueblo o de un territorio. También se ignora si cada jefatura perteneciente a diferentes niveles de poder, estaba ocupada por un cacique distinto. Dejamos pendientes estas cuestiones para futuras investigaciones.

Incorporación de los guaraníes al sistema de reducción

No se cuenta con suficientes documentos que den a conocer sobre la reconstrucción de la sociedad guaraní autóctona, pero lo más importante es la incorporación de la unidad social de la casa al sistema de reducción y esta unidad incorporada

[32] Segunda carta del padre Diego de Torres, 6 de junio de 1610, en Leonhardt (1927-1929, I: 46).
[33] Tercera carta del padre Diego de Torres, 5 de abril de 1611, en Leonhardt (1927-1929, I: 87).
[34] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 615v.

se denominaba «cacicazgo». Se encuentran algunas descripciones fragmentarias sobre dos tipos de caciques en las misiones de guaraníes. La carta anua de 1635-1637 expone el fallecimiento de algunos caciques de la reducción de Candelaria a causa de una enfermedad contagiosa. En esta ocasión, entre ellos murieron dos caciques llamados «principales» y otros 15 «inferiores». Muy probablemente, los principales corresponderían a los caciques dirigentes de un pueblo o un territorio y los otros, inferiores, serían los jefes de una casa[35].

Sin embargo, no existen documentos históricos que demuestren que los jesuitas respetasen con especial consideración, los poderes autóctonos de los jefes guaraníes de un pueblo o un territorio. Ciertos materiales, como los registros de la población de las misiones jesuíticas, solamente confirman la existencia de muchos caciques dirigiendo sus cacicazgos. En estos registros, sin embargo, no hay diferencia de status social entre caciques. La forma de gobierno en la cual un cacique encabeza a sus súbditos en su cacicazgo, se correspondía a la costumbre autóctona en la que cada líder dirigía a los vasallos que vivían con él en la misma casa. Cabría decir que, mientras la casa guaraní se institucionalizó como cacicazgo, dentro del espacio misional, se debilitó paulatinamente la unidad social tradicional por pueblo o por territorio. En otras palabras, bajo la política de reducción de los jesuitas, se disminuyó el poder de los líderes autóctonos de un pueblo o un territorio y descendieron a la categoría de cabezas de una casa.

La manera típica de incorporar a los caciques guaraníes al sistema de reducción era legitimando su poder, mediante el otorgamiento del título de don por el gobernador español. Los caciques con título de don eran por lo tanto ennoblecidos desde el punto de vista de la costumbre española, y eran estimados y honrados por otros guaraníes ordinarios.

Veamos el status social de los caciques en los derechos indianos. A pesar de haber pasado más de 50 años desde el «descubrimiento», la cédula real fechada en 26 de febrero de 1557 anunció que los jefes de la comunidad indígena autóctona, bajo la dominación española, eran los «señores de pueblos» y sus derechos originales debían caer bajo la protección de la legislación española. El libro 6, el título 7 y la ley 1 de la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* corresponde a esta cédula:

> Algunos naturales de las Indias eran en tiempo de su infidelidad caciques, y señores de pueblos, y porque después de su conversión a nuestra Santa Fe Católica, es justo, que conserven sus derechos, y el haber venido a nuestra obediencia no los haga de

[35] Décima cuarta carta anua en donde se relaciona todo lo acaecido en los años 1635-1637 (en adelante Décima cuarta carta anua), 13 de agosto de 1637, en Leonhardt (1927-1929, II: 692).

> peor condición. Mandamos a nuestras Reales Audiencias, que si estos caciques, o principales descendientes de los primeros, pretendieren suceder en aquel género de señorío, o cacicazgo y sobre esto pidieren justicia, se la hagan, llamadas, y oídas las partes a quien tocare, con toda brevedad[36].

Otras órdenes posteriores, relativas al amparo de los derechos de los caciques, se han escriturado en la misma *Recopilación*[37].

En la cédula real, los derechos de los caciques eran legitimados y la concesión del título de don era una medida convencional para la protección de sus derechos. No obstante, en la *Recopilación,* no existe ningún derecho indiano que proclame el otorgamiento de don por escrito.

La categoría social de los jefes indígenas recién apareció a fines del siglo XVII. En la cédula real del 12 de marzo de 1697, por primera vez se incluye a los caciques portadores del mismo rango que los hidalgos de Castilla:

> [...] por estatuto de la calidad de nobles, hay distinción entre los indios y mestizos, o como descendientes de los indios principales que se llaman caciques, o como procedidos de indios menos principales, que son los tributarios y que en su gentilidad reconocieron vasallaje; se considera que a los primeros y sus descendientes se le deben todas las preeminencias y honores, así en lo eclesiástico como en lo secular, que se acostumbran conferir a los nobles hijosdalgo [sic] de Castilla, y pueden participar de cualesquier comunidades que por estatuto pidan nobleza, pues es constante que estos en su gentilismo eran nobles y a quienes sus inferiores reconocían vasallaje y tributaban, cuya especie de nobleza todavía se les conserva y considera, guardándoles en lo posible sus antiguos fueros o privilegios, como así se reconoce y declara por todo el título de los caciques, que es el siete del libro 6 de la Recopilación, donde por distinción de los indios inferiores se les dejó el señorío con nombre de cacicazgo, transmisible de mayor en mayor a sus posteridades [...][38].

Otras cédulas, del 28 de febrero de 1725 y del 9 de noviembre de 1734, confirmaron que los caciques formaban parte de la nobleza española y debían recibir el mismo trato y privilegios que los hidalgos[39].

---

[36] Recopilación (1973[1681], II: f. 173v).

[37] Libro 6, título 7, ley 2 (19 de junio de 1558); Libro 6, título 7, ley 3 (19 de julio de 1614 y 11 de febrero de 1628); Libro 6, título 7, ley 4 (1593 y 25 de mayo de 1596). Ver Recopilación (1973[1681], II: f. 219v).

[38] R. C. que se considere a los descendientes de caciques como nobles en su raza, Madrid, [12 de marzo de 1697], en Konetzke (1953-1962, III/1: 67).

[39] Consulta del Consejo de las Indias sobre un memorial de don Pedro Nieto de Vargas solicitando que para los oficios de protector general se nombren de aquí adelante sujetos de los mismos indios, Madrid, 9 de noviembre de 1734, en Konetzke (1953-1962, III/1: 217).

En otras palabras, la incorporación de los caciques a la aristocracia española se formalizó mediante la escritura a partir del fin del siglo XVII. Pese a ello, justo desde el comienzo de la colonización de las Indias, se respetaban el poder y los derechos de los líderes indígenas en distintas regiones del dominio español, observando la costumbre tradicional de cada región. Por ejemplo, en el Río de la Plata, el otorgamiento de don a los caciques guaraníes sería una de las costumbres regionales similares a otras y esta costumbre se arraigaría profundamente con el tiempo.

No está claro el origen de la legitimación de los poderes de los caciques guaraníes con el otorgamiento de don, pero el jesuita Francisco Díaz Taño explicó el momento histórico, en su información jurídica redactada en la segunda mitad del siglo XVII. La frase citada a continuación pertenece a la introducción de su información jurídica donde habla sobre los pareceres de la imposición de impuestos a los caciques, por lo cual no parece un mero comentario personal de Díaz Taño, sino la imagen general imperante en la segunda mitad del siglo XVII, difundida desde la primera etapa de la conquista de la región rioplatense:

> [...] siendo esto [discurso general de que todos los indios guaraníes son los bárbaros] notoriamente falso y contra toda verdad calumnia y invención diabólica para destruir provincias y aquellas doctrinas por cuanto ninguna de cuantas naciones se conocen en estas provincias se conoce de mayor gobierno ni que más estime a sus caciques y superiores ni más los ame ni obedezca reconociéndolos por personas nobles y entre ellos de dignidad y superiores desde su gentilidad donde vivían en parcialidades y pueblos distintos sin reconocer un cacique al de otro por superior viviendo con sus súbditos y vasallos con soberanía según su modo de vivir y natural lo cual reconocieron los españoles y primeros conquistadores y pobladores de estas dichas provincias y así habiendo venido mucha gente noble de España en aquella ocasión y no trayendo consigo mujeres, reconociendo la nobleza y autoridad de dichos caciques se casa con sus hijas como es notorio conservando siempre su nobleza en sus personas y hijos que siempre han gozado de las preeminencias y prestigios de nobles y honrándolos Su Majestad con autos y hoy día los dichos caciques y sus hijos son estimados por tales de los descendientes de dichos pobladores y guardan su nobleza desde su infidelidad con sucesión de padres a hijos como es notorio y los gobernadores todos los de estas dichas provincias los han honrado y estimado como a tales honrándolos con el apellido de noble que usan los españoles llamándoles Don fulano, etc. como consta de los padrones y matrículas antiguas y de los títulos que les han dado de capitanes y corregidores y de las informaciones certificaciones y demás auto que presento con el juramento y solemnidad necesaria[40].

[40] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, ff. 595v-596r.

La explicación de que la mayoría de los colonos españoles eran de origen aristocrático parece una dramatización posterior, pero podríamos coincidir con que muchos colonos fueron solteros y querían casarse con mujeres indígenas, oriundas de familias de «sangre azul» y pretendían conseguir así una aprobación de la corona española, que garantizara la nobleza de la familia de sus esposas. La consecuencia de estos intentos se plasma en la denominación de «Don fulano» dada a ciertos caciques y su nobleza queda reflejada, de esta manera, en los padrones y matrículas antiguas de los guaraníes.

Las relaciones amistosas y matrimoniales con familias guaraníes de alto rango, debieron ser importantes para los pobladores españoles, sobre todo en la etapa inicial de la conquista, como una manera estratégica de sobrevivir en una tierra desconocida. Los jefes de este tipo de familias tendrían un liderazgo poderoso y ocuparían un inmenso territorio con muchos súbditos. Para los misioneros, el contacto con los líderes indígenas era importante. Antonio Sepp, uno de los jesuitas destacados en la segunda mitad del siglo XVII, se refirió a la importancia de la negociación con los caciques, con motivo de la conversión colectiva de los aborígenes al catolicismo, sosteniendo que «pues cuando se quiere convertir a un pueblo, lo más importante es comenzar por la cabeza, la cual, una vez conquistada, los demás miembros seguirán de por sí»[41].

Del mismo modo, para establecer relaciones amistosas con los caciques del Río de la Plata, se otorgaba el título de don. Esta misma convención se siguió en las misiones jesuíticas.

Los documentos existentes nos muestran que la visita del gobernador del Río de la Plata, Jacinto de Lariz en 1647, fue la primera ocasión del otorgamiento colectivo de don a los caciques guaraníes. En esta ocasión, el jesuita Díaz Taño presentó un testimonio de Martín de Vera y Aragón, uno de los acompañantes en ocasión de la visita de Lariz:

> A la sexta pregunta dijo que la [noticia de otorgar don a los caciques guaraníes] sabe como en ella [idem] se contiene por aun acompañado este declarante al Sr. Gobernador D. Jacinto de Lariz en la visita que hizo de dichas Provincias del Paraná y Uruguay y vio como el dicho gobernador honró mucho a los dichos caciques, dándoles títulos de capitanes de los pueblos y de guerra, haciéndolos alcaldes ordinarios y mando que todos los demás indios los honrasen como a personas nobles con el titulo de Don llamándolos Don fulano y en los títulos que les dio de capitanes lo mando escribir y poner mandando a todos los demás indios

[41] Sepp (1973[1709]: 121).

> los llamasen así, pena de ser castigados y que se remite a la visita que hizo el dicho gobernador y a los títulos que dio así de justicia como de guerra y esto responde[42].

El gobernador Lariz quería nombrar a todos los guaraníes de linaje distinguido como caciques. Según el testimonio de Vera y Aragón, mientras los españoles buscaban a los guaraníes pertenecientes a familias nobles para reconocerlos como «caciques», los guaraníes señalaban a las personas relacionadas con la sangre azul para responder a las intenciones españolas:

> [...] como delante del dicho Gobernador [don Jacinto de Lariz] se juntaron los dichos caciques en lugar distinto de los demás indios poniéndose delante de todos como personas más principales y de mayor estimación entre ellos y si alguno faltaba lo decían al gobernador diciéndole como faltaba tal cacique y lo llamaban, haciendo del la estimación de tal y oyó varias veces decir como algunos mozos y muchachos eran hijos de caciques principales que habían muerto por donde juzgó que siempre han tenido superiores y caciques los dichos indios y esto responde[43].

Ahora bien, en la información jurídica de Díaz Taño se menciona el modo de sucesión de los cacicazgos en la sociedad guaraní. En este punto, el porteño Felipe de Peralta respondió a la segunda pregunta declarando que «dichos caciques sucedían de padres a hijos y como tales caciques eran y son entre ellos estimados»[44]. Sin embargo, Vera y Aragón indicó la existencia de algunos mozos y muchachos de familias ennoblecidas. Probablemente, estos jóvenes no podrían suceder a los cacicazgos de sus padres por su corta edad. Esta explicación sugiere la posibilidad de la sucesión de cacicazgo a través de pariente colateral, en el caso de que los caciques fallecidos no tuviesen hijos mayores de edad.

Por otra parte, desde el punto de vista administrativo de los pueblos misioneros, era adecuado el establecimiento de mayorazgo en la institución del cacicazgo. La polémica sobre la sucesión de los cacicazgos a causa del fallecimiento del cacique, no sería deseable para los jesuitas. Como veremos seguidamente, la vida cotidiana de las misiones jesuíticas se estructuraba alrededor de los cacicazgos. La estabilidad del modo de sustitución de los cacicazgos estaba vinculada al afianzamiento del sistema de reducción. El otorgamiento de don a los líderes indígenas contribuye a fortalecer el poder de los caciques y a facilitar la administración de las misiones[45].

---

[42] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 607v.

[43] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 607r.

[44] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 601v.

[45] Sobre la introducción del mayorazgo español en las misiones jesuítico-guaraníes, ver Wilde (2006).

Efectos socioculturales de la política de reducción a los guaraníes

Jerarquización de los cacicazgos

Las crónicas jesuíticas de la segunda mitad del siglo XVIII describen de manera muy gráfica y detallada sobre los cacicazgos de los guaraníes. Entre ellas, la carta de Juan de Escandón fechada en 18 de junio de 1760, a su compañero Andrés Marcos Burriel en Madrid, es la más destacada para entender las diversas funciones que cumplían los cacicazgos. Escandón explicó de la siguiente manera la estructura física de la vivienda de los guaraníes:

> Todos aquellos pueblos, y cada uno de ellos está compuesto de muchos cacicazgos, o parcialidades, conforme se fueron recogiendo al principio de su conversión a cada pueblo. Y así hay pueblos de 20 y 30 caciques. [...] Y lo mismo [la estructura social ordenada por cacicazgo] sucede con las casas en que viven en el pueblo, en el cual también hay su género de división de cacicazgos, y en una o dos calles de él vive un cacique con los de su parcialidad; y en otra u otras calles vive otro con los de la suya: pero todas estas casas las hace y si es menester las compone y reedifica si se arruinan, el común del pueblo[46].

Además se repartían los bueyes para las faenas del campo por unidad de cacicazgo. El siguiente fragmento sugiere que las familias pertenecientes al mismo cacicazgo, poseían sus tierras inmediatas unas a otras y las trabajaban en colaboración:

> En llegado el tiempo de preparar las tierras para la siembra, se alza la mano de toda otra ocupación, y el Corregidor y Alcaldes avisan al pueblo que desde tal o tal día (según lo que ya tienen convenido con el Padre Cura) se ha de comenzar a arar, para lo cual reparten a cada vecino un par de bueyes y si no los hay para todos (como suele suceder) se dan primero a unos, y después a otros cacicazgos o parcialidades, y entretanto que los que tienen bueyes aran, los otros hacen otras cosas, como desmontar, quemar la maleza, cercar la tierra en que han de sembrar, etc. y en acabado de arar los otros, les dan a estos los bueyes[47].

Por lo que se refiere a la manera de distribución de los elementos de subsistencia, los guaraníes recibían la tela y la carne por unidad de cacicazgo:

> Con sus padres y madres no hay esta desigualdad en las reparticiones, sino que a cada hombre grande o pequeño se le dan ocho o más varas [de la tela], y a las mujeres otro tanto o más, y a unos y otros se les va llamando por lista, primero

[46] Furlong (1965: 107-108).

[47] Furlong (1965: 114).

> al cacique, y después a los de su parcialidad, para que así ninguno tome dos veces ni se quede sin tomar una. De este mismo modo y para el mismo fin, se les llama por lista y cacicazgo, siempre que se reparte carne al pueblo, que suele ser tres veces en cada semana[48].

Cuando se celebraba la misa, los guaraníes se alineaban por cacicazgo en la plaza central del pueblo, para fácilmente reconocer a los ausentes:

> Poco después que los padres acaban su oración, se junta la gente en la plaza, divididos los hombres de las mujeres por cacicazgos, para así conocer más fácilmente si falta alguno de los que deben acudir a misa[49].

En síntesis, los cacicazgos representaban la base de la vida diaria y espiritual de los guaraníes, conservándose de esta manera, el núcleo de la estructura social de las reducciones jesuíticas.

Las crónicas jesuíticas de la época, nos transmiten la importancia de los cacicazgos, pero la consulta con este tipo de documentos, no nos permite aclarar la estructura pormenorizada de cada cacicazgo, como por ejemplo, el número de los indígenas pertenecientes a un cacicazgo o la proporción de hombres y mujeres, adultos y adolescentes, etcétera. Tampoco está claro el cambio cronológico de la estructura interna de cada cacicazgo en ciertos períodos. Para este tipo de análisis más dinámico sobre los cacicazgos, los materiales más adecuados son los padrones.

El padrón es una lista nominal preparada con ocasión de la visita de los funcionarios españoles a cada pueblo misionero, para determinar el número de sus tributarios. La primera visita española con motivo de recaudación tributaria fue realizada en 1647, pero en esta ocasión, solamente se registró la población total de cada pueblo[50]. Recién a partir de 1656, se empezaron a hacer padrones de forma sistematizada. Existen más de 250 padrones originales y duplicados con el mismo formato y propósito de 30 pueblos misioneros en ciertos períodos. La mayoría de los padrones está guardada en el Archivo General de la Nación, Buenos Aires (AGN). El Archivo Nacional de Asunción, Paraguay y el Archivo Nacional de Chile, Santiago de Chile atesoran el resto. El Archivo General de Indias, Sevilla (AGI) posee la parte perdida e incompleta de la colección del AGN. Los archivos de Porto Alegre, Brasil y de Durazno, Uruguay también conservan padrones

[48] Furlong (1965: 109-110).
[49] Furlong (1965: 94).
[50] Autos (1870[1647]).

relacionados con los guaraníes[51]. Cada guaraní, sin ninguna excepción, pertenecía a un cacicazgo, independientemente de su origen, clase social, sexo y edad. De esta manera, se puede afirmar que los cacicazgos existieron consistentemente a lo largo de la historia de las misiones jesuíticas.

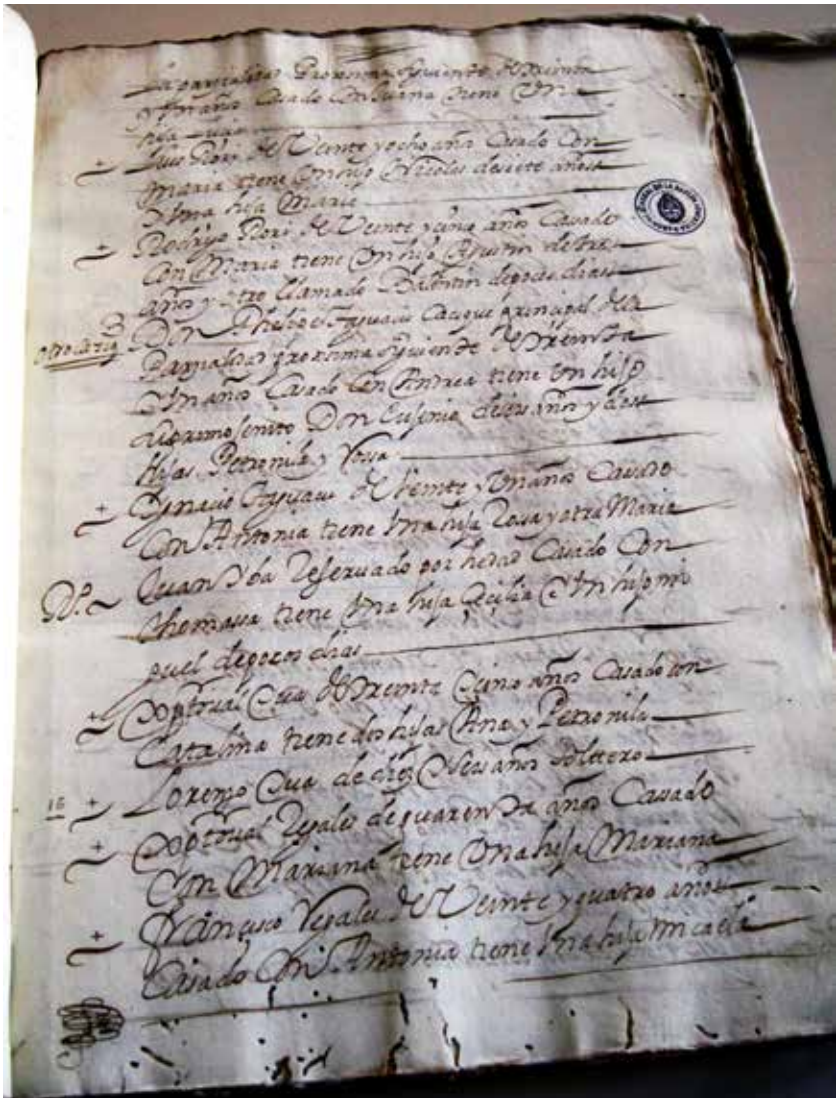

Figura 1. Lista de cabezas de familia en el padrón de Loreto. Fuente: Padrón del año 1676 perteneciente a Loreto, AGN, Sala IX 18-7-8.

[51] Garcia (2009); Langer (2005); Padrón Favre (2009).

Una de las obras más destacadas en el estudio de los padrones de las misiones de guaraníes, es la de Branislava Susnik, quien prestó especial importancia a los padrones como fuente documental para el análisis de los cacicazgos. Su libro titulado *Los trece pueblos guaraníes de las misiones (1767-1803)* (1966) trata de trece reducciones jesuíticas en la gobernación del Paraguay y demostró el cambio numérico por orden cronológico de los solteros, casados, viudos y niños, distribuidos por sexo, así como los fugitivos y jubilados de todos los cacicazgos de cada pueblo[52]. Sin embargo, solamente examinó a los trece pueblos guaraníes cercanos de Asunción y la mayoría de los materiales utilizados por Susnik fueron los padrones redactados en 1796 y algunos de 1735, aunque existe una gran cantidad de padrones del siglo XVII. En esta ocasión, ampliaremos el análisis de los padrones de los dos siglos XVII-XVIII y examinaremos su formato para esclarecer el valor sociocultural de los cacicazgos dentro del espacio misional.

En general, cada padrón tiene un prefacio que nos informa sobre la forma en que se realiza la visita y el proceso de la redacción del texto. Por ejemplo, veamos la introducción del padrón de Concepción de 1657. La palabra de gobernador, en esta cita, no significa el gobernador español, sino «Don Alonso Ñeenguirú, cacique principal y corregidor de este dicho pueblo [de Concepción],» porque este gobernador es el de Concepción:

> Mandó [el gobernador del Paraguay Juan Blázquez de Valverde] comparecer en la plaza pública de esta dicha reducción y al cacique y gobernador de ella para que se comenzase la dicha numeración y visita para que siendo llamados por sus nombres vistos y reconocidos por el dicho señor oidor [Blázquez de Valverde] se pusiesen las edades y la calidad de cada uno y el número de muchachos y mujeres de cada familia como en efecto se hizo en la forma y manera siguiente[53].

Basándonos en esta cita, podríamos decir que los funcionarios españoles mandaban a los caciques a llamar a la cabeza de cada familia guaraní y anotaban los datos personales de cada una. Mediante este procedimiento se encuentran registrados en los padrones, los nombres y los apellidos de los guaraníes con su edad, tomando por unidad a las familias, que a su vez, se agrupan en cacicazgos.

[52] Susnik (1966: 107-172).

[53] Padrón del Doctor D. Juan Blázquez de Valverde, oidor de la Real Audiencia de Chuquisaca y Gobernador de la Provincia del Paraguay, Concepción, 23 de junio de 1657, AGN, Sala IX 18-7-7.

El formato de estos padrones sugiere que los guaraníes eran llamados a la plaza por unidad de cacicazgo. Un cacique, el líder de un cacicazgo, vendría con sus vasallos a la plaza e informaba a los visitadores sobre la estructura de su familia. Luego, cada uno de sus vasallos señalaba el nombre, el apellido y la edad de su mujer e hijos. A continuación otro cacique con sus vasallos hacía lo mismo siguiendo el mismo orden, y así sucesivamente.

Dentro del proceso general de redacción de los padrones, lo que llama la atención es el orden de registro de los cacicazgos en los distintos padrones sucesivos. Veamos el caso de Concepción:

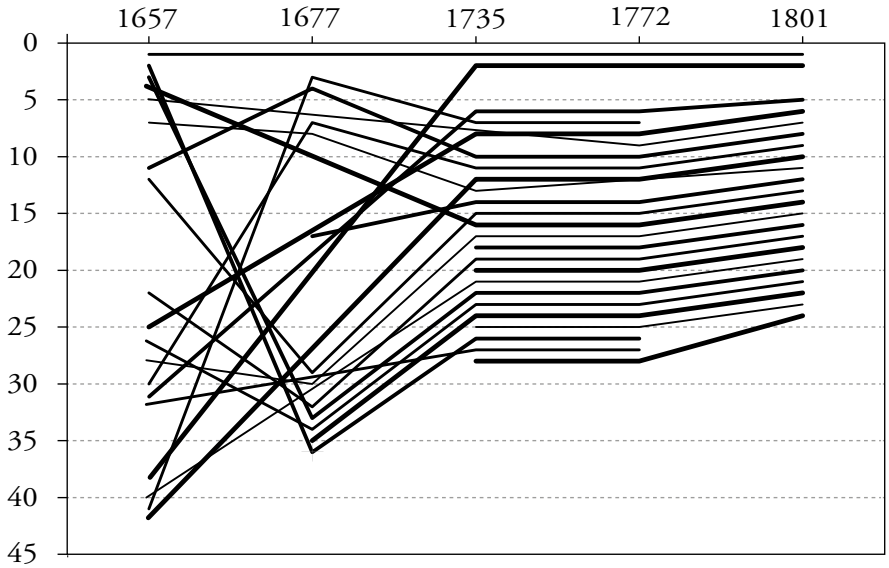

Figura 2. Orden de los cacicazgos en los padrones de Concepción. Nota: Los años indican los períodos de confección de los padrones. Se excluyen los cacicazgos aparecidos solo una o dos veces en los padrones. Fuente: Padrón del año 1657, AGN, Sala IX 18-7-7; Padrón del año 1677, AGN, Sala IX 18-8-8; Padrón del año 1735, AGN, Sala IX 18-8-3; Padrón del año 1772, AGN, Sala IX 18-8-6; Padrón del año 1801, AGN, Sala IX 18-2-6.

La siguiente figura reproduce el orden de los cacicazgos de Candelaria:

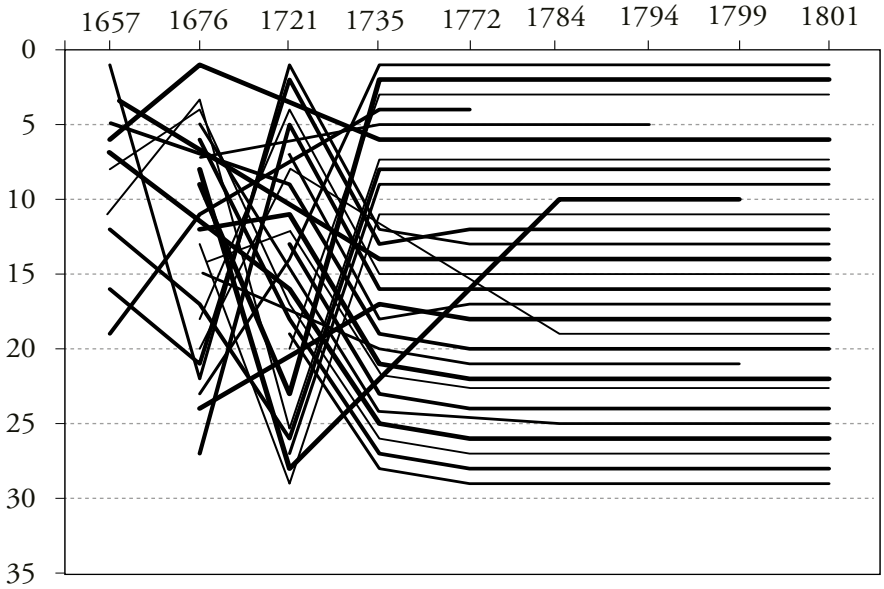

Figura 3. Orden de los cacicazgos en los padrones de Candelaria. Nota: Los años indican los períodos de confección de los padrones. Se excluyen los cacicazgos aparecidos solo una o dos veces en los padrones. Fuente: Padrón del año 1657, AGN, Sala IX 18-7-7; Padrón del año 1676, AGN, Sala IX 18-7-8; Padrón del año 1721, Archivo Nacional de Chile, Santiago de Chile, Jesuitas 183; Padrón del año 1735, AGN, Sala IX 18-8-2; Padrón del año 1772, AGN, Sala IX 18-8-7; Padrón de los años 1784 y 1794, AGN, Sala IX 18-7-2; Padrón del año 1799, AGN, Sala IX 18-2-2; Padrón del año 1801, AGN, Sala IX 18-2-6.

El punto en común de estos dos casos es el drástico cambio del orden de los cacicazgos entre los siglos XVII y XVIII y la estabilidad del orden a partir del año 1735. ¿Qué significan estas gráficas? Cabría la posibilidad de que este orden represente la disposición de las casas de los guaraníes en el espacio misional. Los memoriales de la primera mitad del siglo XVIII, elaborados por los padres provinciales de los jesuitas, para los misioneros en cada pueblo, dan cuenta, con demasiada frecuencia, de la remodelación de los domicilios indígenas para que fueran bien sólidos. En este período, las casas de piedra fueron reedificadas y los guaraníes se mudaron a otros lugares. Por ello es que la estabilidad del orden de cacicazgos en el padrón a partir de 1735, indica el fin del proceso de reparación y reconstrucción de las casas guaraníes[54].

[54] Numerosas órdenes llamadas «memoriales» de los jesuitas provinciales de los siglos XVII y XVIII se guardan en varios legajos de AGN, Sala IX 6-9-5; Sala IX 6-9-6; Sala IX 6-9-7; Sala IX 6-9-10.

Otra explicación sobre la regularidad después de 1735 podría ser la reutilización de los padrones. Desde ese año en adelante, se redactarían los nuevos padrones basándose en los redactados anteriormente. Los funcionarios españoles llamarían a los guaraníes a la plaza central por el mismo orden de los padrones existentes, actualizando los datos componentes de cada familia. Por el contrario, la fluctuación de la figura antes de 1735 reflejaría una manera menos rutinaria en la redacción de los padrones, en la que los visitadores españoles agruparían a los guaraníes, según su parecer sin un método específico.

Pese a ello, quisiéramos plantear una tercera explicación: la jerarquización de los cacicazgos, como consecuencia de la política de reducción emprendida por los jesuitas. El caso del cacicazgo Ñeenguirú es un ejemplo donde se puede observar esta interpretación. Este cacicazgo fue uno de los primeros desde la fundación de Concepción en 1620. Nicolás Ñeenguirú, quien dirigía su cacicazgo, realizó varias hazañas militares, tales como la opresión de los rebeldes guaraníes en 1628 y la defensa contra los ataques de los portugueses en 1641. Este cacique falleció en 1643 y la carta anua de 1641-1643 contiene descripciones de sus alabanzas, lo cual significa que los jesuitas del Río de la Plata pensaban que merecía la pena relatar las noticias de Nicolás Ñeenguirú al padre general y a sus compañeros de la sede central en Roma[55]. Su descendiente del mismo nombre y apellido, desempeñaba un papel importante en la rebelión de los guaraníes llamada «guerra guaranítica» (1754-1756), una guerra llevada a cabo para oponerse al tratado concertado entre España y Portugal, sobre la demarcación de sus territorios en América del Sur.

Se registra el cacicazgo Ñeenguirú como «cacicazgo No. 1» en todos los padrones existentes de Concepción. Este cacicazgo es uno de los más destacados a lo largo de la historia del pueblo de Concepción. ¿Es simple casualidad la permanencia a lo largo de esos años del registro del cacicazgo Ñeenguirú como número uno?

En este artículo se quiere sugerir que el orden de los cacicazgos en los padrones correspondería al prestigio de cada uno de ellos. Nicolás Ñeenguirú fue un cacique relevante y tenía gran fama de proeza. El análisis de los padrones existentes de Concepción nos permite afirmar que los guaraníes con el apellido de Ñeenguirú se sucedieron en ese cacicazgo por 150 años. Según el jesuita Francisco Díaz Taño, «si alguno agraviara al cacique, era agravio a toda su parcialidad»[56]. Dicho en otra forma, el honor de un cacique corresponde al de su cacicazgo.

[55] Maeder (1996: 139-140).

[56] Información en favor de los caciques, 1678, AGN, Sala IX 6-9-3, f. 621r.

Mediante estas argumentaciones, ¿sería desacertado pensar que el cacicazgo Ñeenguirú se consideraba como el más prestigioso en Concepción y su status social se reflejaba en los padrones?

En todos los padrones relativos al pueblo de Concepción, ningún cacicazgo se registró antes que el Ñeenguirú. El cacicazgo Ñeenguirú aparece siempre en primer lugar en todas las matrículas. Considerando estos hechos como la jerarquización de los cacicazgos, este fenómeno podría ser un resultado de política de concentración poblacional. Los cacicazgos agrupados en un asentamiento se diferenciaban entre ellos, uno era superior o inferior a otro.

Esta jerarquización sería necesaria para controlar diversos cacicazgos oriundos de distintas regiones. Como hemos señalado en la introducción de este artículo, un pueblo misionero constaba de cacicazgos de diferentes tamaños. Para introducir el sistema ordenado y lógico en la vida cotidiana de las reducciones, se debería diferenciar las relaciones entre los cacicazgos.

Al principio de esta parte, hemos presentado la importancia de los cacicazgos como la organización fundamental de las misiones de guaraníes, a través de las descripciones del jesuita Juan de Escandón. La disposición de las viviendas, la repartición de los utensilios para la labranza y de las provisiones y la ceremonia de misa tenían un fuerte vínculo con los cacicazgos. Teniendo en cuenta la jerarquización de los cacicazgos establecida en cada pueblo misionero, las exposiciones de Escandón nos permiten imaginar las siguientes escenas en la vida diaria de las misiones jesuíticas. En estas escenas, los cacicazgos superiores se situarían en un lugar cercano de la iglesia o de la plaza central, y los cacicazgos inferiores se irían alejando de la zona central. En cuanto a la distribución de los bueyes y los víveres, el orden de los cacicazgos en los padrones correspondería al orden de recibo. Antes de celebrar la misa, todos los habitantes de un pueblo se juntarían en la plaza central, por unidad de cacicazgo y el orden de entrar a la iglesia sería el orden jerárquico de los cacicazgos.

Estas escenas están basadas en las descripciones del jesuita Escandón de la segunda mitad del siglo XVIII y como hemos visto, las dos figuras nos muestran la estabilidad de orden de los cacicazgos en el pueblo misionero a partir del siglo XVIII. ¿Qué ocurrió al comienzo de este siglo? Esta estabilidad se explicaría por el sistema de reducción implementado. Desde la etapa inicial de la historia de las misiones jesuítico-guaraníes, pasaron casi cien años. Un cierto porcentaje de los guaraníes, nacieron en el pueblo misionero y se criaron bajo la regla basada en la política de reducción. Para los nacidos en la reducción, diversas instituciones introducidas

por los jesuitas serían consideradas como lógicas y naturales. Los barrios dentro del espacio misional son un ejemplo de estas instituciones, y tendrían un vínculo con la jerarquización de los cacicazgos, ocurrida como consecuencia de la política de reducción.

Función de los barrios

El jesuita José Cardiel es uno de los cronistas del siglo XVIII que dejó muchas obras importantes para el estudio de historia de las misiones de guaraníes. Su primera llegada al ultramar español fue en 1729, en Buenos Aires, dedicándose a sus trabajos pastorales en varios pueblos, tales como Santiago, Jesús y San Cosme y Damián. Cuando llegó el decreto de la expulsión de los jesuitas de todo el dominio español (1767-1768), Cardiel estaba en Concepción[57]. Una de sus obras más reconocida entre los investigadores es «Breve relación», escrita en Faenza, norte de Italia, probablemente en 1771. Allí se encuentra la siguiente descripción sobre los barrios:

> Para mayor concierto, está dividido el pueblo en varias parcialidades con sus nombres: la de Santa María, S. Josef, S. Ignacio, etc., hasta ocho ó diez, según el pueblo mayor o menor: y cada una tiene cuatro ó seis cacicazgos, de que es jefe o mayoral algún Cabildante[58].

Esta descripción estaría basada en varias experiencias misioneras de Cardiel en distintas reducciones, y los números mencionados también serían variables, dependiendo de cada circunstancia. Según Cardiel, no obstante, un pueblo misionero estaba compuesto de ocho o diez parcialidades y cada parcialidad consta de cinco o seis cacicazgos. En muchos documentos jesuíticos, la palabra parcialidad es sinónimo de cacicazgo, pero la parcialidad mencionada por Cardiel tendría otro sentido, porque se ponía el nombre del santo en cada parcialidad. ¿Qué significaba en este caso? Una hipótesis es que esta parcialidad, con el nombre del santo, corresponde al barrio establecido dentro del espacio misional y este barrio es precisamente el resultado de la política de reducción. Probablemente, el rango de cada barrio correspondería al prestigio social de los cacicazgos al que pertenecen. Para dilucidar la función de los barrios, hemos hecho un análisis comparativo de tres materiales elaborados durante la visita del gobernador del Paraguay, Juan Blázquez de Valverde en 1657. Uno es un padrón

[57] O'Neill y Domínguez (2001, I: 654-655).

[58] Cardiel (1913[1771]: 525).

y los otros son dos tipos diferentes de listas de nombres y apellidos de caciques guaraníes[59].

Primeramente, explicaremos cómo hemos analizado estos tres documentos. Respecto al formato normal de padrón, cada uno tiene títulos del tipo «Casa Ñeenguirú», «Cacicazgo No. 1», u «Otro cacique» para señalar división entre los cacicazgos. Sin embargo, excepto San Ignacio Guazú, los padrones redactados en 1657 no muestran este tipo de división y se desconoce la razón. Para averiguar la división de los cacicazgos, han sido de gran valor unas listas de los caciques guaraníes de todas las reducciones existentes en aquel entonces guardadas en AGI[60]. El cotejo del padrón y de la lista nos proporciona los siguientes resultados: el padrón de 1657 no es una simple enumeración de los nombres y apellidos de los guaraníes. Siempre se escribe el nombre de cacique y su mujer, hijos e hijas en primer lugar, y luego sus vasallos por unidad de familia, lo cual compone un cacicazgo. Existe otra lista de los caciques del pueblo de Loreto, hecha en la misma ocasión de la visita de Blázquez de Valverde, en AGN[61]. En esta lista, se mencionan los caciques por unidad de barrio, lo cual ha permitido determinar la división de cada cacicazgo en el padrón de Loreto de 1657 y la relación entre el cacicazgo o el cacique y el barrio.

El pueblo de Loreto se fundó en la región de Guayrá, al sur del actual Brasil, en 1610, pero los persistentes ataques de los bandeirantes obligaron a sus habitantes a emigrar hacia el sur en 1631, bajo la dirección del jesuita Antonio Ruiz de Montoya. El nuevo Loreto se estableció de esta manera en la región de Paraná, provincia de Misiones, al noreste de la actual República Argentina. Los bandeirantes eran grupos expedicionarios mayormente compuestos de los vecinos portugueses de San Pablo de Brasil y los indios tupíes. El motivo de la expedición de los bandeirantes era apresar indígenas como prisioneros y llevarlos al territorio portugués, para hacerlos trabajar en el cañaveral del nordeste de Brasil o en el servicio doméstico en San Pablo. Las reducciones jesuíticas, donde residía una gran cantidad de guaraníes, eran un sitio ideal para los bandeirantes, cuyos constantes

[59] La mayoría de los padrones de indios guaraníes redactados en 1657 están en AGN, Sala IX 18-7-7. Los padrones guardados en Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Charcas 119, complementan la colección de AGN.

[60] Estas listas de nombres y apellidos de los caciques guaraníes están en AGI, Charcas 119.

[61] Certificación firmada del padre Pedro Comental, cura del pueblo de Nuestra Señora de Loreto, por la que se hace manifiesto al Gobernador del Paraguay Don Juan Blázquez de Valverde, de que todos los indios del pueblo de su cargo que son verdaderos caciques y descendientes de tales (en adelante Certificación firmada por el padre Comental), Encarnación de Itapúa, 3 de septiembre de 1657, AGN, Sala IX 6-9-3.

e intensos ataques persistieron a lo largo de las décadas de 1620 y 1630. Según un informe con firmas de varios jesuitas, el número de cautivos guaraníes fue de 190 000 aproximadamente[62].

Basándose en la lista conservada en AGN, en el pueblo de Loreto en 1657 residen: (1) los habitantes originarios de Loreto, (2) los exhabitantes de San Xavier del Yupabay y Ybyty (fundado en 1622), (3) los exhabitantes de Encarnación del Nuatynguay (1625), y (4) los exhabitantes de Los Siete Arcángeles (1628). Todos estos pueblos primeramente se fundaron en Guayrá y luego, por los ataques de los portugueses, se refugiaron en la región de Paraná.

Un punto interesante a señalar es que en Loreto, los refugiados vivían en unidades de cacicazgo en ciertos barrios, bajo el nombre del expueblo original. Es decir, siguiendo en el mismo orden de la lista de los caciques de AGN, se establecían los barrios en el pueblo de Loreto de 1657 de la siguiente manera: (1) barrio de los [pueblos] del Pirapó, (2) barrio de los pueblos de los Ángeles, (3) barrio de los del pueblo de la Encarnación, y (4) barrio de los del pueblo de San Xavier. La palabra «Pirapó» de (1) significa el nombre completo de «Nuestra Señora de Loreto del Pirapó» y se escribe como «parte principal de pueblo de Loreto». La palabra «los Ángeles» de (2) indica «Los Siete Arcángeles». Considerando la forma de escritura de (2), (3) y (4), el pronombre de «los» de (1) significaría «pueblos» y en este caso, todas las palabras «pueblo» quieren decir «cacicazgo». Los barrios (3) y (4) albergaban un solo cacicazgo.

El siguiente cuadro es el resultado del análisis comparativo de los tres documentos: (1) el padrón de Loreto del año 1657, (2) la lista de los caciques del mismo año guardado en AGI y (3) otra lista con referencia de los barrios del mismo año conservado en AGN. Lo extraño es que aunque todos se elaboraron en el mismo año 1657, no todos los nombres de los caciques aparecen en todos los documentos. Es decir, aparecen algunos caciques en la lista de (3), pero faltan en la de (2); o se mencionan en las listas de (2) y (3), pero no se escriben en el padrón de (1). No se puede explicar las diferencias entre estos documentos.

[62] Informe e justificação jurídica do uso de armas de fogo pelos índios, apresentados pelos jesuítas do Paraguai, 1639, en Cortesão (1969: 304-305).

Nº	Nombre de cacique	Nombre de barrio	Nº	Nombre de cacique	Nombre de barrio
1	Bartolomé Pana*	Los Ángeles	25	Francisco Teyupa	Los Ángeles
2	Marcos Tacu	Loreto	26	Pascual Pindo	s.d.
3	Pablo Yacareaty	Loreto	27	Thomas Aroy***	s.d.
4	Juan Yaguay	s.d.	28	Francisco Ruis****	Loreto
5	Juan Caypu	Loreto	29	Cristóbal Guabayru	Loreto
6	Hernando Maracana	Loreto	30	Marcos Peres	Loreto
7	Pablo Uruñaro**	Los Ángeles	31	Felipe Xavier	s.d.
8	Thomas Taguato	s.d.	32	Domingo Maendi	Los Ángeles
9	Simón Ararica	s.d.	33	Pedro Ygasapa	s.d.
10	Lorenzo Guasu	Loreto	34	Rodrigo Ytacuru	Los Ángeles
11	Esteban Martin	s.d.	35	Juan Guyrayu	Los Ángeles
12	Cristóbal Casares	Loreto	36	Juan Ytapanda	Los Ángeles
13	Juan Antonio Bargas	s.d.	37	Rodrigo Morombay	s.d.
14	Antonio Ñandabu	Loreto	38	Marcos Guaycho	Los Ángeles
15	Lorenzo Guiyu	Loreto	39	Rodrigo Piray	Los Ángeles
16	Francisco Benites	s.d.	40	Simón Cabure	Los Ángeles
17	Agustín Tarima	Loreto	41	Bernabé Caaysa	s.d.
18	Francisco Ñaguari	s.d.	42	Francisco Tayao	s.d.
19	Domingo Mendoza	Loreto	43	Rodrigo Piray	Los Ángeles
20	Pablo Abayero	Loreto	44	Nicolás Ruis Moroata	Encarnación
21	Joseph Aye	Loreto	45	Alonso Mboguya	s.d.
22	Mauricio Guasu	s.d.	46	Ignacio Mbaero	s.d.
23	Pablo Guiri	Loreto	47	Joseph Ariapu	S. Xavier
24	Francisco Ytamimby	Loreto			

*Capitán, Corregidor; **del Yruguazú; ***Capitán; ****Capitán, Teniente de Corregidor.

Cuadro 1. Lista de los nombres de los caciques y los barrios de Loreto del año 1657. Nota: El número ordinal de cada cacicazgo es el original en el padrón de Loreto. «s.d.» como abreviatura de «sin datos» corresponde a los casos donde no se ha podido determinar las relaciones entre el barrio y el cacique o su cacicazgo. Fuente: Padrón del año 1657 perteneciente a Loreto, AGN, Sala IX 18-7-7; Listas de nombres y apellidos de los caciques guaraníes, Loreto, 1657, AGI, Charcas 119; Certificación firmada del padre Comental, 1657, AGN, Sala IX 6-9-3.

Este cuadro nos permite sacar algunas conclusiones. La primera es que en el padrón de Loreto se mencionan primeramente los cacicazgos pertenecientes al barrio principal de este pueblo y los cacicazgos de otros barrios aparecen sucesivamente. Este orden significaría el rango de cada barrio en el pueblo y los cacicazgos concernientes al barrio principal de Loreto serían superiores a los otros. La segunda conclusión es que en el padrón se registran conjuntamente los cacicazgos concernientes al mismo barrio. Pese a algunos casos excepcionales, los cacicazgos del no. 2 al no. 30 pertenecían al barrio de Loreto, y los del no. 32 al no. 43 se relacionaban con el barrio de Los Ángeles. El cacicazgo no. 44 y el no. 47 concernían al barrio de Encarnación y al de San Xavier respectivamente. Esta proximidad de los cacicazgos en el padrón parece evidenciar que algunos cacicazgos vivían conjuntamente en el mismo barrio. El nombre del santo de cada barrio, que es el mismo nombre del expueblo destruido por los portugueses, implicaría la práctica de ceremonias cristianas comunes entre los cacicazgos pertenecientes al mismo barrio.

El cacicazgo no. 1 de Bartolomé Pana y el no. 7 de Pablo Uruñaro se registraron conjuntamente con los del barrio de Loreto, aunque estos dos cacicazgos pertenecieron al barrio de Los Ángeles. Las notas suplementarias en el margen del padrón nos permiten pensar sobre el significado de estos casos excepcionales. Según las notas, Bartolomé Pana fue capitán y corregidor y Pablo Uruñaro provino de una región llamada Yruguazú, de modo que el cacicazgo no. 1 era dirigido por un cacique con cargo militar y político y el no. 7 era gobernado por un cacique oriundo de la región especial. Probablemente, en Loreto, se reconocería este tipo de cacicazgos como «otra especie» y este caso excepcional se reflejaría en la lista de los caciques y en el formato del padrón. No obstante, no está clara la razón de poner el cacicazgo de Francisco Teyupa del barrio de Los Ángeles en el no. 25.

Los barrios se instalaron no solamente en Loreto, sino en otras reducciones jesuíticas. Algunas notas en un espacio en blanco del padrón de San Miguel y de San Carlos del año 1657, aunque son muy breves, merecen especial atención[63]. En el caso de San Miguel, con respecto al registro sobre la familia de don Gabriel Tarayu, cacique de cuarenta años, se anota «segundo barrio de las casas de este pueblo» y en el padrón de San Carlos se apunta «barrio segundo, casa primera del capitán Menday» sobre don Marcelo Menday, «cacique principal por sangre y capitán de guerra de este pueblo de más edad de setenta años». Otros padrones redactados en el mismo año 1657, no mencionan nada sobre la existencia de estos

[63] Padrón de San Carlos, 14 de junio de 1657, AGN, Sala IX 18-7-7; Padrón de San Miguel, 29 de junio de 1657, AGN, Sala IX 18-7-7.

barrios. Tampoco se hallan descripciones detalladas sobre los barrios en ninguno de los dos padrones de San Miguel y San Carlos.

Los tres pueblos de Loreto, San Miguel y San Carlos tienen en común la experiencia de emigración por los ataques de los bandeirantes y una nueva reconstrucción en otro sitio. Ya hemos visto la breve historia de Loreto. Según la carta anua de 1635-1637 y los estudios de Ernesto J. A. Maeder y Ramón Gutiérrez, la historia del pueblo de San Carlos comenzó en la región oriental del río Uruguay en 1631. La invasión portuguesa obligó a los habitantes del pueblo a refugiarse en Candelaria y en Mártires respectivamente, con los sobrevivientes del pueblo de los Apóstoles. La reconstrucción de San Carlos en su sitio actual se realizó en 1639[64]. La primera fundación de San Miguel fue en una zona llamada Tapé, actual Estado del Rio Grande do Sul, en Brasil en 1632, pero los bandeirantes atacaron a este pueblo poco después de la fundación. Los habitantes de San Miguel tuvieron que trasladarse a un sitio cercano de Candelaria en 1638, y en 1687 el mismo pueblo se instaló definitivamente en la parte oriental del río Uruguay[65]. De esta forma, el origen de los barrios dentro del espacio misional responde a la transmigración a causa de los ataques de los bandeirantes y cada barrio mantuvo el nombre del expueblo misionero para sostener viva la memoria de esa gran tragedia.

El resultado del análisis comparativo del padrón de Loreto de 1657 y las otras dos listas de caciques guaraníes, sugiere que los barrios tenían una función de núcleo social diferente a la de los cacicazgos. El famoso «éxodo» de Guayrá en la historia de las reducciones jesuítico-guaraníes se realizó en 1631. No se ha podido confirmar si esto es verdadero o falso, pero Aurélio Porto, historiador brasilero, señaló que el número total de los participantes de este viaje fueron 12 000 guaraníes de los cuales solo 4000 pudieron llegar al nuevo sitio, ubicado en la parte noreste de la actual Argentina[66]. Aún treinta años después del «éxodo», los sobrevivientes de Guayrá se juntaban no solamente por unidad al cacicazgo, sino por la pertenencia al barrio, con el nombre del antiguo pueblo misionero, lo cual implicaría que la conciencia de pertenencia a ese barrio tenía un sentido especial tanto como la de pertenecer

[64] Décima cuarta carta anua, 1637, en Leonhardt (1927-1929, II: 624, 630, 674); Maeder y Gutiérrez (2010).

[65] Carta do padre Diego de Boroa, provincial do Paraguai, dando conta a alguns padres da Companhia da destruição de quatro reduções do Tape pela bandeira de Antônio Rapôso Tavares, Corpus, 4 de março de 1637, en Cortesaõ (1969: 145-146); Petição do padre Diego de Boroa a Felipe IV sobre as invasões dos portuguêses e a hostilidade dos governadores do Paraguai e de Buenos Aires, Córdova de Tucumã, 11 de setembro de 1639, en Cortesaõ (1969: 299-300); Maeder y Gutiérrez (2010).

[66] Porto (1954, I: 97).

a un cierto cacicazgo. Indudablemente, los barrios eran instituciones totalmente desconocidas en la sociedad guaraní prejesuítica. Pero, a partir de la política de reducción, el sentido de los barrios como un núcleo social de pertenencia emerge como un efecto significativo[67].

El siguiente pasaje del siglo XVIII sugiere la emergencia de otro tipo de conciencia de los guaraníes creada por la política de reducción: la identidad relacionada con los pueblos misioneros. Durante el período jesuítico, los sucesivos padres provinciales de la provincia del Paraguay visitaron a las misiones de guaraníes y dejaron numerosos memoriales e instrucciones sobre las políticas administrativas de las misiones. En 1705, en el artículo no. 4 de su memorial, el provincial Lauro Núñez ordenó a sus compañeros de los pueblos en la región oriental del río Uruguay lo siguiente:

> 4. Para que la experiencia ha enseñado que la mudanza de barrio y aún de un pueblo a otro de los indios a quienes no han aprovechado otros remedios, suele ser eficaz para su castigo, y enmienda dejo dispuesto después de haberla [la mudanza de barrio y aún de un pueblo] consultado que se practique dicho remedio cuando se juzgare conveniente [...][68].

Según el provincial Núñez, el reemplazo obligatorio del barrio o del pueblo misionero tuvo un gran efecto en la regeneración de los guaraníes desobedientes. Esta orden sugiere que la modificación de la pertenencia a un barrio o a un pueblo misionero era una forma de opresión psicológica, con un claro sentido de castigo para los guaraníes. Por supuesto el concepto del barrio o pueblo misionero no existió en la cultura autóctona de los guaraníes, pero después del establecimiento de la política de reducción, las instituciones establecidas por los jesuitas llegaron a tener un significado importante para los guaraníes.

---

[67] En el caso de las reducciones jesuíticas de la región chiquitana, parte oriental de Santa Cruz de la actual Bolivia, los barrios eran las zonas donde vivían los grupos minoritarios de indígenas, formados por los recién incorporados al pueblo misionero, con idiomas y costumbres diferentes a las de los habitantes mayoritarios. Los que vivían en el barrio aprendían la lengua y nuevas costumbres dentro del espacio misional y se adaptaban a la vida cotidiana basada en la práctica religiosa del catolicismo. Este tipo de separación entre los habitantes de un pueblo se ha denominado «zonificación» o «estratificación» por los investigadores. Ver Parejas Moreno y Suárez Salas (2007: 256-257).

[68] Órdenes del padre provincial Lauro Núñez para todas las doctrinas del Uruguay y la visita del año de 1705. Esta orden se inserta como apéndice documental en la obra siguiente: Bernardo Ibáñez de Echavarri, *El reyno jesuitico del Paraguay*, probablemente escrita en la segunda mitad del siglo XVIII, a juzgar por las letras. Se guarda en la Biblioteca del Colegio Noviciado San Estanislao, Salamanca, España.

Existen algunos relatos de la segunda mitad del siglo XVIII sobre las relaciones entre la política de concentración poblacional y la nueva conciencia pertinente al asentamiento misionero. Una de ellas se refiere a la fiesta regular del santo patrón de cada reducción. El dicho jesuita Cardiel nos dejó una descripción gráfica sobre esta festividad[69]. La participación en varias ceremonias religiosas dentro del espacio misional les daría a los guaraníes un modo de identificarse con los nuevos asentamientos con nombre cristiano y fomentar su identificación con el pueblo misionero. No se puede ignorar el hecho de que los barrios de Loreto mantenían las mismas advocaciones que las reducciones antiguas, lo cual sugiere que el culto al santo patrono fue una importante fuerza aglutinadora para sus habitantes.

En el caso de las reducciones jesuíticas en la región de Moxos, al noreste de la actual Bolivia, la nueva identidad entre los habitantes fue fomentada por la política de reducción. Por ejemplo, después de la expulsión de los jesuitas, los habitantes del pueblo de Trinidad se identificaron como «trinitarios» y los de San Javier como «javerianos»[70]. En este momento, no se encuentra ninguna documentación de los guaraníes indicativa de su autodenominación como «somos concepcionistas o loretanos». Sin embargo, a partir de nuestra argumentación, podríamos decir que los guaraníes reducidos debieron sentir una simpatía particular por su barrio o por su pueblo misionero, simpatía que sin duda no existía en la sociedad autóctona prejesuítica. De este modo, esta identificación es un significativo resultado sociocultural de la política de concentración poblacional en las misiones jesuítico-guaraníes.

Conclusión

Este artículo ha demostrado el impacto que tuvo la política de reducción de los jesuitas sobre los indios guaraníes desde el punto de vista sociocultural, particularmente en relación a la transformación del cacicazgo y al nacimiento de una nueva identidad. La política administrativa de los jesuitas transformó la organización social guaraní, a través de la agrupación de los guaraníes por unidad de cacicazgo. El sistema de cacicazgo en las reducciones tenía dos aspectos, uno autóctono y otro nuevo. Antes y después del comienzo de la política de reducción, un líder indígena dirigía sus vasallos, pero su poder se legitimó mediante una costumbre española totalmente desconocida en la cultura guaraní. El otorgamiento de título de don fue una manera eficiente de legitimación del poder de los caciques

[69] Cardiel (1913[1771]: 573-577).

[70] Saito (2009).

guaraníes y el modo de alineación de los habitantes de un pueblo misionero por unidad de cacicazgo representa una función completamente nueva. Es decir, los cacicazgos tuvieron una función complementaria al sistema de reducción, manteniendo sus factores autóctonos.

El análisis comparativo del padrón y las listas nominales de caciques ha revelado el significativo efecto de la política de reducción sobre los cacicazgos de los guaraníes. A pesar de las diferencias entre la fecha de la redacción de los padrones, el orden de los cacicazgos de los padrones demuestra su estabilidad a partir de 1735. Esta permanencia del orden registrado reflejaría el prestigio de cada cacicazgo y una nueva jerarquización creada por la política de la concentración poblacional. No obstante, esta jerarquía no es totalmente nueva. Sería una creación, una mezcla de los poderes inventados dentro del espacio misional con los poderes autóctonos durante la época prehispánica.

La hipótesis de que el orden de cacicazgos registrados en los padrones estaría relacionado con su prestigio parece razonable, basándose en la argumentación sobre los barrios, dentro del espacio misional. Por lo menos existirían dos barrios diferentes en el pueblo misionero: el principal y los otros. Los cacicazgos pertenecientes al barrio principal se registraban primeramente en los padrones y seguidamente los que correspondían a otros barrios, como hemos visto al analizar el caso de Loreto de 1657.

Según una instrucción del provincial de los jesuitas, la modificación obligatoria de barrio o de pueblo de pertenencia, era un castigo eficaz para los guaraníes. Esto sugiere que los guaraníes reducidos se identificaban con las instituciones o con los establecimientos basados en la política de concentración poblacional. El hecho de que cada barrio tuviera el nombre del expueblo misionero destruido por los bandeirantes, aun después de haber terminado la transmigración, ayudaría a los guaraníes a concebir una nueva identidad. En otras palabras, las misiones jesuíticas basadas en la política de reducción fueron un espacio de gran potencialidad para crear una nueva cultura indígena-misionera.

Bibliografía

Autos

1870[1647] Autos sobre las visita de las reducciones del Paraná y Uruguay, que hizo el gobernador don Jacinto de Lariz el año de 1647. *Revista del Archivo General de Buenos Aires* 2: 36-144.

Bollini, Horacio
2007 *Arte en las misiones jesuíticas: los espejos del mundo jesuítico-guaraní*. Buenos Aires: Corregidor.

Bruxel, Arnaldo (ed.)
1958 A nobreza dos caciques guaranies do primitivo Rio Grande do Sul (documentação). *Pesquisas* 2: 81-114.

Cardiel, José
1913[1771] Breve relación de las misiones del Paraguay. En Pablo Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, vol. 2, pp. 514-614. Barcelona: Gustavo Gili.

Chase-Sardi, Miguel
1996 Branislava Susnik y sus obras. *Suplemento Antropológico* 31(2): 443-468.

Cortesão, Jaime (ed.)
1951 *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)* (Manuscritos da Coleção de Angelis 1). Rio de Janeiro: Divisão de Obras Raras e Publicações, Biblioteca Nacional.
1969 *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)* (Manuscritos da Coleção de Angelis 3). Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação, Biblioteca Nacional.

Doucet, Gastón Gabriel
1977 Comisiones para un visitador: el marqués de Montesclaros y la visita de don Francisco de Alfaro a las gobernaciones de Tucumán y Paraguay. *Anuario de Estudios Hispanoamericanos* 34: 17-47.

Furlong, Guillermo
1965 *Juan Escandón y su carta a Burriel (1760)*. Buenos Aires: Theoria.

Gandia, Enrique de
1939 *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios: Río de la Plata, Paraguay, Tucumán y Perú, siglos XVI y XVII*. Buenos Aires: El Ateneo.

Garcia, Elisa Frühauf
2009 *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

Gavilán, Diego
2012 *¡Guarani!* URL: http://www.iguarani.com/ (consultado el 15 de mayo de 2013).

Hernández, Pablo
1913 *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús.* 2 vols. Barcelona: Gustavo Gili.

Konetzke, Richard (ed.)
1953-1962 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. 3 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Langer, Paulo Protasio
2005 *Os guarani-missioneiros e o colonialismo luso no Brasil meridional: projectos civilizatórios e faces da identidade étnica (1750-1798)*. Porto Alegre: Martins Livreiro.

Leonhardt, Carlos (ed.)
1927-1929 *Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús* (Documentos para la Historia Argentina 19-20). 2 vols. Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser.

Maeder, Ernesto J. A. (ed.)
1996 *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1641 a 1643*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Maeder, Ernesto J. A. y Ramón Gutiérrez
2010 *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes: Argentina, Paraguay y Brasil = Atlas territorial e urbano das missões jesuíticas dos guaranis: Argentina, Paraguay e Brasil*. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.

Mcnaspy, Clement J. y José María Blanch
1982 *Lost Cities of Paraguay: Art and Architecture of the Jesuit Reductions, 1607-1767*. Chicago: Loyola University Press.

Melià, Bartomeu
1992 *La lengua guaraní del Paraguay: historia, sociedad y literatura*. Madrid: Mapfre.
1997 *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica «Nuestra Señora de la Asunción».
2003 *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch».

Mörner, Magnus
1953 *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region: The Hapsburg Era*. Stockholm: Library and Institute of Ibero-American Studies.

Necker, Louis
1990 *Indios guaraníes y chamanes franciscanos: las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica.

O'Neill, Charles E. y Joaquín María Domínguez (eds.)
2001 *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático.* 4 vols. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Padrón Favre, Oscar
2009 *Ocaso de un pueblo indio: historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*. Durazno: Tierradentro.

Parejas Moreno, Alcides y Virgilio Suárez Salas
2007 *Chiquitos: historia de una utopia*. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra / Fundación Cultural Itos / Gobierno Municipal de Santa Cruz de la Sierra.

Plá, Josefina
1975 *El barroco hispano guaraní*. Asunción: Editorial del Centenario.

Porto, Aurélio
1954 *História das missões orientais do Uruguai*. 2 vols. Porto Alegre: Livraria Selbach.

Recopilación
1973[1681] *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. 4 vols. Madrid: Cultura Hispánica.

Rojas Rivas, Augusto
2012 *Tesoro de la lengua guaraní: Antonio Ruiz de Montoya, Madrid 1639.* URL: http://guaranime.blogspot.com.es/2012/06/tecuava.html (consultado el 15 de mayo de 2013).

Roulet, Florencia
1992 Fragmentación política y conflictos interétnicos: las condiciones internas de la vulnerabilidad de los guaraní ante la conquista española. *Suplemento Antropológico* 27(1): 159-186.

1993 *La resistencia de los guaraní del Paraguay a la conquista española (1537-1556)*. Posadas: Universidad Nacional de Misiones.

Ruiz de Montoya, Antonio
1639 *Tesoro de la lengva gvarani*. Madrid: Iuan Sanchez.

Saito, Akira
2009 Creation of Indian Republics in Spanish South America. En Shinzo Kawamura y Cyril Veliath (eds.), *Beyond Borders: A Global Perspective of Jesuit Mission History*, pp. 107-162. Tokio: Sophia University Press.

Sepp, Antonio
1973[1709] *Continuación de las labores apostólicas*. Werner Hoffmann (ed.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Soares, André Luís R.
1997 *Guarani: organização social e arqueologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Susnik, Branislava
1966 *El indio colonial del Paraguay*. Vol. 2. *Los trece pueblos guaraníes de las misiones (1767-1803)*. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».
1979-1980 *Los aborígenes del Paraguay.* Vol. 2. *Etnohistoria de los guaraníes: época colonial*. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».

Sustersic, Bozidar D.
2004 *Templos jesuítico-guaraníes: la historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas.* Buenos Aires: Instituto de Teoría e Historia del Arte «Julio E. Payró», Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Telesca, Ignacio (ed.)
2010 *Historia del Paraguay*. Asunción: Taurus.

Wilde, Guillermo
2003 Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes. *Revista Española de Antropología Americana* 33: 203-229.
2006 Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 43: 119-145.
2009 *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB.

Chile

Entre huilliches, chonos, puelches y poyas: Jesuitas y los sueños de reducción en el fin del mundo

Rodrigo Moreno Jeria

Introducción

El trabajo misional de los jesuitas en la frontera meridional de América, y la aplicación de técnicas evangelizadoras con los pueblos originarios no fue tarea fácil. La diversidad cultural de las etnias, así como también el factor geográfico tuvieron un papel importante a la hora de ver la aplicación y resultados obtenidos en la periferia austral del Virreinato, en específico entre los huilliches y chonos en el archipiélago de Chiloé y de las Guaitecas, así como también entre los puelches y poyas de la Patagonia oriental.

Estas etnias, que tuvieron como denominador común el haber sido evangelizados por jesuitas entre los siglos XVII y XVIII, serán el centro de nuestro estudio, que apunta esencialmente a demostrar que la idea de reducción indígena también llegó a los confines de América, pero con realidades tan diferentes al mundo andino y amazónico. La aplicación metodológica del modelo reduccional entre los chonos, puelches y poyas no dio buenos resultados, siendo solo exitosa la misión en donde precisamente no se aplicó dicho método, es decir, entre los huilliches.

Ahora bien, cuando la Compañía de Jesús inició su trabajo misional en el sur de Chile, habían transcurrido más de medio siglo desde el inicio de la conquista hispánica en un territorio que nunca estuvo exento de convulsiones y problemáticas, ya fuese por su aparente pobreza y precariedad, o principalmente, por la continua resistencia y rechazo que la etnia mapuche presentó frente al foráneo.

Hacia 1593, fecha en que los jesuitas se instalaron en Santiago de Chile, otras órdenes religiosas había realizado un intenso trabajo misional en la región central del territorio e incluso se habían establecido en territorios de la denominada

frontera de guerra, las que con resultados dispares, llevaron el peso de lo que tradicionalmente se denomina conquista espiritual.

Por esta primera razón, no se debe pasar por alto que las primeras experiencias pastorales que se desarrollaron en territorios de la gobernación de Chile fueron aplicadas en forma pionera por mercedarios, franciscanos y dominicos, y que en los territorios mapuches, dicho trabajo fue prácticamente borrado en 1598 cuando la gran sublevación indígena de dicho año acabó con el dominio español desde la región del río Biobío hasta los llanos de Osorno, en la actual región de Los Lagos[1].

La Compañía de Jesús, si bien estaba trabajando en Chile al momento en que se desarrollaron estos acontecimientos, tuvo la fortuna de no verse afectada por los mismos, puesto que su trabajo para la fecha se circunscribía en la capital de la gobernación y en los alrededores de la misma, realizando solamente misiones volantes en la región sur pero con base de operaciones en el colegio de Santiago, en Chile central, territorio que como se señaló, no se vio afectado por el alzamiento general mapuche.

La pérdida de las ciudades al sur del Biobío, significó, desde la óptica misional, la destrucción de todo el trabajo evangelizador de las órdenes religiosas referidas, pero lo que es aún más grave para la mirada del historiador, es que se perdieron irremediablemente muchos vestigios y testimonios de dicho trabajo, puesto que los conventos establecidos, con sus respectivos archivos y bibliotecas se perdieron, al igual que el archivo del obispado de La Imperial, sede que también fue destruida.

En este contexto, es que hay que entender que el trabajo misional de los jesuitas y también de los franciscanos en la primera mitad del siglo XVII aparece hasta cierto punto de vista pionero en lo que a misión se refiere, pero eso se debe a que una buena parte de la segunda mitad del siglo XVI en Chile, en especial la historia de los territorios del sur, quedaron sin memoria, sin fuentes.

A este escenario, hay que agregar un segundo punto que nos parece de suma importancia para comprender el trabajo misional, o más bien, el protagonismo que los jesuitas tendrán en Chile a comienzos del siglo XVII, es decir, inmediatamente después de la rebelión indígena. Se trata del Concilio de Trento, finalizado en

[1] La historiografía usa diversas denominaciones para dicho episodio que dio inicio a un proceso de sublevación y levantamiento general que se extendió hasta 1604. Desde la óptica hispana se conoce como «Desastre de Curalaba», por razones bastante lógicas desde la interpretación de los afectados, y desde una óptica indígena se conoce como «Rebelión mapuche de 1598», concepto bastante entendible desde una interpretación de resistencia. Ver Bengoa (2003); Vial Correa (2009, I: 149).

1563 y su aplicación en América, a partir especialmente de las conclusiones del III Concilio Limense finalizado en 1583[2].

Para el caso chileno, la aplicación de Trento y en especial su gran resonancia que fue el Concilio efectuado en Lima, es que una parte de las estrategias pastorales para el posible éxito de la evangelización de las diversas etnias, no alcanzaron a aplicarse de manera sistemática en los dos territorios episcopales, Santiago y La Imperial[3], debido fundamentalmente al episodio de 1598 y los hechos posteriores.

De hecho, para el caso de Santiago, el titular de la diócesis era el franciscano fray Diego de Medellín, quien fue el obispo que asistió al Concilio Limense referido y que al retorno pudo realizar el primer sínodo diocesano, pero lamentablemente sus constituciones nunca se publicaron y por su avanzada edad —tenía noventa años al momento del sínodo—, el prelado no pudo asumir los desafíos pastorales. Medellín falleció en 1593 y quien le sucedió en la silla diocesana tres años más tarde fue el también franciscano fray Pedro de Azuaga quien tras haber gobernado solamente un año, falleció sin siquiera alcanzar a recibir la consagración episcopal en 1597[4]. Así, al momento de los episodios que se desarrollaron en Curalaba, el gobierno diocesano de la capital de la gobernación estaba vacante y ese punto no es menor a la hora de visualizar las estrategias misionales diocesanas y religiosas. Solo en 1601, con la llegada de otro franciscano, fray Juan Pérez de Espinosa, el gobierno diocesano regresó a la normalidad y estabilidad, al menos hasta 1628, fecha en que el titular renunció a la diócesis y regresó a España[5].

Para el caso de La Imperial, este tema es mucho más significativo. El también franciscano fray Antonio de San Miguel fue el titular de la diócesis desde 1563 a 1587, por lo que su largo gobierno le dio una fuerte estabilidad al tema misional. Sin embargo, cuando se estaba preparando el plan para la aplicación de las constituciones del III Concilio Limense, y las de su primer sínodo diocesano en su sede, fue trasladado a una diócesis de mayor importancia, en este caso Quito, en virtud de sus méritos y prestigio. Esto claramente fue perjudicial para La Imperial,

---

[2] Para el caso de Norte y Centroamérica, hay que recordar la importancia del III Concilio Mexicano, convocado por el arzobispo de México don Pedro Moya de Contreras en 1584 que se realizó entre enero y octubre del año siguiente. Ver Lundberg (2006: 264).

[3] La diócesis de Santiago, creada en 1561 abarcaba los territorios comprendidos entre el río Copiapó por el norte hasta el río Maule por el sur, además de integrar la provincia de Cuyo en actual territorio argentino. Por su parte la diócesis de La Imperial había sido erigida en 1563, abarcando los territorios comprendidos entre el referido río Maule y el archipiélago de Chiloé, aunque teóricamente los límites se extendían hasta la periferia sur de América.

[4] Moreno Jeria (2009: 96).

[5] Moreno Jeria (2009: 97).

que de pronto se quedó sin gobierno episcopal. Para reemplazar a San Miguel, que lamentablemente murió en viaje a su nuevo destino, se nombró a don Agustín de Cisneros quien solo pudo asumir en diciembre de 1589, es decir, tras tres años de vacancia[6]. Y lo que es aún más grave, este obispo murió en 1596, por lo que poco o nada se pudo avanzar en cuanto materia pastoral se refiere. Así, al momento de la rebelión indígena suscitada tras los hechos de Curalaba, La Imperial no tenía obispo y solo en 1602, con la toma de posesión del franciscano fray Reginaldo Lizárraga[7] se pudo retomar la dirección de la diócesis aunque esta vez ya no en la ciudad sede, destruida en la rebelión mapuche, sino en Concepción, al norte de la frontera del Biobío[8].

Lo anterior, tanto el caso episcopal de Santiago y especialmente el de La Imperial, nos permiten visualizar que por una u otra razón, los lineamientos pastorales del siglo XVI, consolidados en Trento primero y luego en forma más concreta y particular en el III Concilio Limense, solo pudieron ser una realidad, a partir de finales de la primera década del siglo XVII, en especial frente a temas de suma importancia como por ejemplo, las reducciones.

Los jesuitas y las primeras experiencias misionales en Chile

Tal como se señaló, los jesuitas comenzaron a laborar en Chile desde su arribo al territorio provenientes del Perú desde 1593 y lo hicieron principalmente en trabajos urbanos en Santiago y en misiones volantes en la zona central y sur. Sin embargo, en cuanto al trabajo con etnias no cristianizadas, no hubo mayores acercamientos en los primeros años de actividad pastoral, salvo los reconocimientos que algunos misioneros hicieron con mapuches, destacando las correrías de los padres Hernando de Aguilera y Gabriel Vega, y en especial la labor del padre Luis de Valdivia, quien tras tomar contacto con los indígenas del sur, volcó sus esfuerzos en el conocimiento de la lengua, proceso que coronará con la publicación de su vocabulario y gramática de la lengua mapuche, editada en 1606[9].

En este sentido, si hubiese que reconocer las directrices del Concilio Limense en la primera labor de los jesuitas en Chile, el estudio de las lenguas locales tiene un lugar

[6] Barrios Valdés (1992).

[7] Moreno Jeria (2009: 96).

[8] No hay que olvidar que dicha ciudad de Concepción ocupaba en aquel tiempo el lugar costero denominado Penco, hasta que en el siglo XVIII, tras el terremoto y tsunami de 1751, tuvo que ser trasladada a su emplazamiento actual en La Mocha, en la ribera norte del citado río Biobío.

[9] Hanisch (1974: 9-10).

destacado, en especial el mapudungun, idioma muy extendido geográficamente a lo largo del territorio de la gobernación de Chile, particularmente entre la región central hasta una buena parte del archipiélago de Chiloé[10].

A primera vista llama la atención la ausencia de trabajo pastoral más permanente en los territorios de alta población indígena, antes de la gran rebelión, pero todo indica que para entonces la orden tomaba con mayor precaución la extensión de nuevas tareas, predominando factores económicos, políticos y también organizacionales. En estos últimos, nos referimos al escaso contingente que se tuvo en el comienzo, todos venidos de la provincia peruana de la Compañía de Jesús, o de jóvenes hispano-criollos chilenos que también hacían por entonces su formación en Lima.

Por esta razón, en principio primó la idea de consolidarse con el colegio en Santiago, el Máximo de San Miguel, al que después le siguió una propuesta de fundar en la nueva ciudad de Santa Cruz de Loyola en la frontera de guerra, idea que felizmente para la Compañía no prosperó, puesto que en 1599 fue completamente destruida por los mapuches[11].

Importante es señalar que para entonces, los jesuitas como orden, estaban conscientes de que no era apropiado establecer misiones muy lejos de sus centros de apoyo, es decir, de colegio y residencias, por lo que era mejor no incursionar en experiencias en donde no habría apoyo cercano. Dicha enseñanza venía de lo experimentado en la misión de La Florida, la que tras ser fundada en 1566, en Norteamérica, fracasó estrepitosamente y al poco tiempo tuvo que ser abandonada, por haber corrido riesgos que sobrepasaban lo aconsejable y no haber levantado un apoyo que actuara como soporte espiritual y económico[12].

Con la convulsión provocada por la rebelión indígena referida, y por la extensión de la misma hasta 1604, nada es lo que los jesuitas pudieron realizar en territorios al sur del Biobío, circunscribiéndose a las misiones volantes o circulares. No hay que olvidar que para entonces el balance en la gobernación de Chile era desolador, con solo cinco ciudades habitadas en todo el territorio, a las que se agregaban las tres ubicadas en la provincia de Cuyo, en actual territorio argentino[13].

---

[10] En este último territorio, el veliche, lengua oficial de la etnia huilliche, también es considerado dentro de la familia mapudungun.

[11] Enrich (1891, I: 68).

[12] Moreno Jeria (2007: 46).

[13] Fueron abandonadas y/o destruidas la ciudades de Santa Cruz de Coya, San Felipe de Arauco, Angol, Villarrica, La Imperial, Valdivia y Osorno. Solo quedaron habitadas las ciudades de La Serena, Santiago, Chillán, Concepción y Castro. Además, Mendoza, San Juan y San Luis en Cuyo, al otro lado de los Andes. Ver Guarda (1982).

Ahora bien, esa escasez urbana provocada por los acontecimientos mencionados no significó una merma en la actividad en Chile central, al contrario, una buena parte de los habitantes que sobrevivieron a la destrucción, migraron al territorio norte de la frontera de guerra del Biobío, instalándose en el mundo rural que allí se comenzó a consolidar. En este escenario de dispersión, los misioneros insistieron en poner en marcha las misiones volantes, aunque algunas órdenes con el tiempo fundaron conventos en dicho entorno, como una forma de posibilitar mayor cercanía con los centros de atención. Así por ejemplo lo hicieron los agustinos en las cercanías del río Maule en el siglo XVII y los franciscanos más al norte.

Por su parte los jesuitas fueron cautos a la hora de fundaciones en Chile. Hacia 1604 seguía siendo el Colegio Máximo la única casa estable. Incluso el noviciado continuaba en el Perú, aunque en pocos años esta situación cambiaría de forma notoria. Un proyecto de hacer cambios en la organización provincial de la Compañía de Jesús en el Perú, buscaba precisamente generar mayor eficiencia a la hora de organizar las labores de la orden en todos los territorios de la provincia, los cuales se extendían desde la actual Panamá hasta el sur de Chile. En primera instancia las autoridades jesuitas de Lima propusieron al prepósito general de la orden en Roma, el proyecto de crear la viceprovincia del Paraguay, en la cual estaría incorporada la acción de la Compañía en Chile, y por otra parte, la fundación de otra viceprovincia, en Nueva Granada.

Finalmente en el referido año de 1604 el padre Claudio Acquaviva, prepósito general, decidió no apoyar el proyecto de la provincia peruana, y en cambio estableció la fundación de una nueva provincia, independiente de Lima, que se llamaría del Paraguay y que mantendría los territorios propuestos en el proyecto inicial, es decir, Chile estaba incluido en esta nueva administración. Finalmente en 1607 se concreta el proyecto y un año más tarde fue en Santiago de Chile, en el Colegio Máximo, donde se realizó la primera congregación provincial y se dieron los lineamientos misionales para los años siguientes, y en donde el tema de las reducciones y de la justicia indígena cobraría gran importancia[14].

Las misiones en Chiloé y su entorno

Cuando se funda la provincia del Paraguay y se realiza la primera gran reunión de misioneros en Santiago, el nuevo provincial, padre Diego de Torres Bollo, quien había sido un importante y polémico protagonista en el proceso de concreción

[14] Enrich (1891, I: 129-140).

del proyecto inicial de la provincia del Perú[15], estaba decidido a dar un giro a la actividad que la Compañía para entonces realizaba en Chile, aunque hay que reconocer que su mirada era más amplia, y apuntaba con gran atención a la región del Paraguay, tierra de un gran potencial misional que para entonces tenía insospechadas proyecciones pastorales, políticas y económicas.

Para el caso chileno, el padre Torres junto con los congregantes, decidieron emprender dos proyectos misionales concretos, los cuales si bien estarían en fase experimental, apuntaban en lo esencial a tomar un mayor protagonismo en el plano pastoral, en una sociedad, particularmente la del sur, golpeada fuertemente por la violencia de los últimos años.

La idea fue establecer una misión al sur del río Biobío entre los mapuches pero intentando al mismo tiempo establecer residencia en la ciudad de Concepción, para entonces, la nueva sede episcopal de la diócesis de La Imperial, y desde allí intentar buscar fórmulas que permitieran la entrada en tierra de guerra y fundar pueblos de indios o reducciones[16].

Fue entonces este años de 1608 la primera vez en que se buscó en forma concreta implementar el modelo de reducción para los indígenas por parte de los jesuitas en Chile, siguiendo ideas cuyos orígenes no es posible de determinar con exactitud pero que podían provenir desde las primeras experiencias pastorales propuestas en Cumaná en los primeros años de la conquista española, pasando por las experiencia de los pueblos hospitales de Vasco de Quiroga en México y Michoacán, por la política de reducciones del virrey Toledo en el Perú, los modelos evangelizadores franciscanos en Paraguay o por las convicciones del padre José de Acosta en el Perú o por los propios lineamientos pastorales que el III Concilio Limense emanó en 1583.

No existe documentación en Chile hasta ahora ubicada que pruebe una inspiración concreta, pero la presencia del padre Torres Bollo en Perú y Alto Perú durante varios años, llegando a ocupar cargos de importancia como superior en la doctrina de Juli, inclina a pensar a manera de hipótesis que la idea de reducción estaba vinculada a experiencias pastorales de la orden, las que tuvieron fuerte influencia del teólogo José de Acosta[17].

---

[15] Moreno Jeria (1998: 76). Su designación como provincial del Paraguay no gustó para nada entre las autoridades jesuíticas de Lima puesto que a él se le había encomendado como procurador de la provincia para que defendiese el proyecto inicial.

[16] Moreno Jeria (2007: 89).

[17] Saranyana (1999: 154). Sobre la influencia de la doctrina de Juli en la inspiración reduccional de los jesuitas, sigue siendo sugerente Echánove (1955-1956), aunque el trabajo reciente más completo es el de Morales (1998).

Lo que está claro, es que la idea de fundar pueblos de indios y realizar un trabajo de evangelización alternativo a los vientos de guerra que soplaban en la región se hizo más urgente precisamente a partir de ese año 1608 cuando por real cédula de Felipe III, se autorizó a tomar por esclavos a todo hombre mayor de diez años y medio y mujeres de nueve años y medio, que fuesen capturados en la guerra contra los españoles en la región señalada[18]. Si bien esta cédula no la conocían los padres de la congregación provincial, cuando finalmente llega a Chile, justificó la determinación de fundar misión en la región de Arauco, en pleno territorio mapuche. La decisión de la corona era una reacción a la rebelión antes citada, sin embargo, daba pie a la venida de una posible avalancha de injusticias, que más que buscar la paz, buscó saciar intereses políticos y principalmente económicos en la frontera de guerra. Por esta razón, la Compañía vio en este contexto la oportunidad de implementar un sistema misional que optara por la paz y no la guerra[19].

Simultáneamente a la determinación de fundar reducciones en la convulsionada región mapuche, el provincial había enviado a dos misioneros para que hicieran lo propio en Chiloé, archipiélago austral que para entonces era un enclave fronterizo habitado por españoles, criollos y una gran población indígena que superaba los quince mil habitantes[20].

Santiago de Castro era la capital de la provincia y en realidad la única ciudad española que quedaba al sur del río Biobío tras el término de la rebelión en 1604. Sin comunicación posible con Concepción, salvo si se hacía por mar por vía directa, Chiloé se transformó a principios del siglo XVII en uno de los sitios menos aconsejables para la subsistencia, por la lejanía, aislamiento, pobreza e inseguridad. Esta última estaba dada por un cruento ataque del neerlandés Baltazar de Cordes, que capturando y saqueando la propia ciudad de Castro en 1600 así como el fuerte de Carelmapu, habían sembrado el terror entre los habitantes[21].

Como contraparte, esta misma provincia había recibido poco tiempo después a una buena parte de los sobrevivientes de la destruida ciudad de Osorno, quienes habían huido hacia el sur por tierra, atravesando el canal de Chacao, hito que dividía a la isla grande de Chiloé con el continente. Es decir, el archipiélago se transformó en tierra de refugio y esperanza para algunos pero sin mayores perspectivas de

[18] Real Cédula de Felipe III, 26 de mayo de 1608, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Chile 166.

[19] Zapater Equioíz (1992); Díaz Blanco (2011: 23-65).

[20] Urbina Burgos (2004: 127-128).

[21] Sobre la expedición de los hermanos de Cordes, en particular Simón, ver Vázquez de Acuña (1992: 5-78); Rosales (1989, II: 720).

progreso para muchos colonos. En cuanto a los indígenas, la etnia mayoritaria era la huilliche. Esta habitaba el llamado «mar interior», o en sentido geográfico, la costa norte y este de la isla grande de Chiloé aunque también se distribuía en las islas menores en dicho mar[22]. Dedicados al cultivo de tubérculos y la pesca y marisquería, conformaba una cultura de bordemar, siendo buenos navegantes en aguas hostiles por las fuertes corrientes y los vientos, las que surcaban con frágiles dalcas, embarcaciones hechas de tablones de madera de alerce o ciprés, que podían medir unos hasta diez metros de eslora y que podían albergar a unas doce personas[23].

Los huilliches no conocían la vida urbana y por lo tanto una de sus características esenciales en su modo de vivir era el de la dispersión, por lo que en Chiloé, salvo Santiago de Castro, el pequeño puerto de Chacao, y los fuertes españoles de la costa norte del canal del mismo nombre, no existía poblado alguno, un factor que los jesuitas tendrían que analizar muy tempranamente.

Es decir, si el virrey Francisco de Toledo, promotor de la política de reducciones en los territorios de su administración hubiese analizado con detención el caso de Chiloé, para entonces recién incorporado a los dominios de la corona, este archipiélago hubiese representado lo que precisamente él quería evitar, es decir, una sociedad indígena absolutamente dispersa, imposibilitada de someterse a una buena administración civil. Sin embargo, los huilliches, sí tenían un fuerte vínculo con la sociedad hispana, el que no necesariamente era positivo. Desde la fundación de Castro y la llegada de los colonos españoles y criollos, los indígenas fueron sometidos al régimen de encomienda por lo cual, pese a la dispersión en su hábitat, que podría ser comparable a otras etnias indómitas de América, en el caso de los huilliches, quedaron tempranamente incorporados al régimen hispano. De hecho, fueron los propios encomenderos quienes paulatinamente también adoptaron el sistema de dispersión como hábitat en la isla grande y en el resto del archipiélago, porque se adaptaron a la realidad económica que ofrecía el lugar, es decir, pequeños lavaderos de oro, cultivos menores, ganadería en pequeña escala, negocio forestal y utilización de los recursos del mar.

Así mismo, la única forma de mantención de la encomienda era que los huilliches continuaran viviendo en su propio hábitat, puesto que así podrían conciliar el trabajo para el encomendero y su economía de subsistencia con los recursos anteriormente referidos.

---

[22] Moreno Jeria (2011: 23).

[23] Rosales (1989, II: 165). El autor hace esta descripción en la segunda mitad del siglo XVII. Ver también Urbina Carrasco y Chapanoff (2010).

Y en cuanto a la religiosidad de los huilliches, dado su condición de encomendados, ya estaban cristianizados hacia 1608, o al menos bautizados, aunque sin mayor doctrina y atención periódica. Esta labor probablemente fue realizada por franciscanos y mercedarios, quienes estaban instalados en Castro desde los tiempos de la fundación de la ciudad. Además, no hay que olvidar que Castro era sede de curato, con presencia de un clérigo secular, por lo que también él pudo haber participado en el proceso de catequesis primaria y bautismo de los huilliches, todo lo cual entendido en el marco de la encomienda, que al menos en teoría obligaba a la cristianización de los indígenas[24].

Sin embargo, de esta realidad conceptualmente cristiana, en la práctica, los huilliches no recibían atención espiritual, por lo que convivían entre una doctrina precariamente aprendida y las prácticas ancestrales que nunca abandonaron.

Esta falta de atención recibida de parte de seculares y religiosos, se debía a la dispersión aludida, a la falta de religiosos que habitaran en los conventos de Castro, al escenario geográfico, de muy difícil acceso y de alto riesgo para las vidas, puesto que toda la movilidad en Chiloé debía hacerse por vía marítima, a través de estas frágiles dalcas que a los ojos europeos o criollos, daba mucho miedo abordar[25].

Un aspecto que ayudaba en este escenario, era el carácter general de los huilliches frente a la presencia foránea. Definidos como pacíficos y dóciles, esta etnia, desde la llegada de los españoles, nunca reaccionó en forma violenta ante su presencia y a la injusticia que significó el régimen de encomienda.

A diferencia de sus cercanos mapuches, con quienes les unía una familiaridad lingüística ya referida, en Chiloé el espíritu guerrero estaba muy aplacado, a tal punto que en la rebelión general de 1598 fueron los únicos que no se sumaron al conflicto en el sur, tema no menor tomando en consideración que los huilliches del norte de territorio continental sí lo hicieron. En forma evidente influía la insularidad y la dispersión poblacional en ese mismo escenario, que les hacía perder fuerza organizativa. Además, el factor de la encomienda también ejercía influencia debido a la presencia hispana permanente. En suma, era un pueblo que no convivía día a día con el conflicto.

Esta es una de las más importantes razones por las cuales la misión de Chiloé no fue vista por las autoridades y por la Iglesia como una tarea de suma urgencia,

[24] Guarda (2002: 10-13).

[25] Carta del padre Juan del Pozo al padre Juan Bautista Ferrufino, Castro, 25 de febrero de 1639, en Ovalle (1646: 450-451).

puesto que los huilliches ya eran nominalmente cristianos, y porque la relación de estos con el español no generaba aparentemente mayores problemas ni conflictos. Además, la pobreza, el aislamiento, la condición geográfica y las duras condiciones climáticas, para la Iglesia le generaban el problema de no tener operarios disponibles para tareas evangelizadoras, ni el financiamiento para hacer crecer la obra hasta entonces realizada.

Sin embargo, hay un factor que hizo cambiar el escenario a principios del siglo XVII y que en parte podría hacer explicar la llegada de los jesuitas. El ataque de Baltazar de Cordes a Castro en 1600, además de las trágicas consecuencias para la población hispano criolla, develó un grave problema que hasta entonces no era imaginado por las autoridades políticas de la gobernación. Los entonces pacíficos huilliches, habían apoyado a los neerlandeses en su incursión en Chiloé y participaron activamente en el operativo que permitió la captura de la ciudad. ¿Por qué? Cordes, antes de ingresar al mar interior, tuvo contacto con indígenas en la península de Lacuy, cerca de la boca occidental del canal de Chacao y allí los indígenas vieron en los neerlandeses la posibilidad de liberación de las injusticias que hasta entonces sufrían, principalmente en su condición de encomendados[26].

Además, la relación hispano huilliche quedó fuertemente resentida tras la recuperación de la ciudad ese mismo año de 1600, puesto que las fuerzas españolas que recuperaron la plaza, decidieron ajusticiar a los líderes huilliches que habían participado en el acuerdo con los extranjeros. Con ello, nació de los colonos la idea de que los indios debían fortalecer su inculturación española, única forma de evitar que nuevamente hubiese simpatías con potencias extranjeras. Dicho proceso cultural necesariamente, a luz de la época, pasaba por profundizar en el catolicismo, tema que debería cubrirlo alguna institución que se dedicara a él con mayor exclusividad. De allí que las mismas autoridades de Chiloé vieron en los jesuitas la oportunidad de asumir este desafío[27], sumando al mismo tiempo, un nuevo contingente religioso en Castro, realidad siempre esperada y apreciada por sus habitantes.

Tras la llegada a Chiloé de los primeros dos misioneros jesuitas en 1608, inmediatamente buscaron establecer en la ciudad de Castro, un espacio habitable que sirviera de base de operaciones para las futuras misiones que habrían de emprender[28]. Esta tarea no fue compleja puesto que las autoridades y propios

[26] Moreno Jeria (2007: 307).
[27] Enrich (1891, I: 142-144).
[28] Moreno Jeria (2007: 102).

vecinos se encargaron de dar todas las facilidades al respecto. En el caso del mundo civil, más que el interés por la evangelización más profunda de los huilliches, lo que interesaba particularmente, era su fama de institución educadora, con la consiguiente posibilidad de poder ver concretado un viejo anhelo en la isla grande de una escuela de primeras letras, sueño que efectivamente se concretó unos años más tarde[29].

Finalmente instalados inicialmente en casa de los mercedarios, al cabo de unos meses prepararon el plan para iniciar las misiones entre los huilliches, las que siguiendo las instrucciones generales del padre Torres Bollo para Arauco y Chiloé, debían realizarse al modo de reducciones:

> antes el modo general que se debe tener en esta misión sea hacer asiento entre los indios reducidos y poblados, y que por algún espacio de tiempo han dado muestras de estar quietos, y de quiénes conforme a buena prudencia se pueda esperar que conservarán la fe que tomaron[30].

Sin embargo, la larga estadía previa a la internación en lo profundo del archipiélago, permitió a los padres Venegas y Ferrufino, criollo y milanés respectivamente, comprender que en Chiloé, por realidad humana y geográfica, pasando por aspectos políticos y económicos, era imposible reunir a los huilliches en pueblos de indios como pretendían en teoría concretar sus superiores. En definitiva, la realidad era muy diferente.

En este punto, valga recordar que los jesuitas, si bien habían llegado a Chiloé a cumplir una necesidad de los propios españoles en cuanto a integrar mejor a los huilliches, vieron en el archipiélago, una oportunidad para combatir con inteligencia una de las prácticas, que como institución, habían condenado hacía pocos meses atrás: el servicio personal y la encomienda[31].

La primera misión, a modo experimental, se realizó entre la primavera y verano de 1609-1610. Con apoyo de los indios, recorrieron con paciencia los diversos rincones y recovecos que presenta la hermosa y difícil geografía insular, en busca de los huilliches que en forma muy dispersa habitaban dicho espacio geográfico.

Para 1611, tras realizar una segunda empresa misional, el padre Venegas informaba a sus superiores:

---

[29] Moreno Jeria (2007: 119).

[30] Instrucción para las misiones de Arauco y Chiloé, Santiago, 1608, Real Academia de la Historia, Madrid, Mata Linares IX.

[31] Pinto (1988: 70-92).

> sus casas son buhíos [sic] de paja y están a buen trecho la una de la otra a causa de tener tierra suficiente para labrar, porque es menester casi cada año mudar sitio, y buscar nueva tierra por su mucha esterilidad, así, aunque se ha tratado diversas veces de reducirlos a poblaciones junto a la playa del mar, nunca ha sido posible, porque se murieran de hambre y también porque estuvieran muy expuestos a los malos tratos que continuamente reciben de los soldados españoles[32].

Con estas primeras experiencias, quedó claro que la idea de una reducción misional era prácticamente imposible de realizar porque la agrupación en comunidades urbanas ponía en peligro la propia subsistencia de los indígenas[33].

Informados los superiores de esta situación y tras reiterar la experiencia de visitar a los propios huilliches en su dispersión por medio de una misión marítima en primavera y verano, la orden procedió a institucionalizar la misión en 1617 según el método de los dos jesuitas pioneros, fijando como centro o base la residencia que en la ciudad de Castro fue establecida para dichos fines. Para entonces, los misioneros ya habían levantado capillas de madera a modo de estaciones misionales a lo largo del recorrido, las que visitaban entre tres a cinco días cada una durante el extenso viaje circular que se iniciaba generalmente en la tercera semana de septiembre y finalizaba seis meses más tarde, cuando se percibían las primeras señales del otoño.

En cada capilla los misioneros dejaban fiscales huilliches a cargo, institucionalidad que finalmente en 1622 fue reconocida oficialmente por la autoridad civil, exceptuándolos de la encomienda, tema no menor para personas que asumían responsabilidades pastorales muy estratégicas en la misión[34].

Una de las claves metodológicas de esta misión circular marítima, fue la perseverancia de la misma, manteniendo sistemáticamente una ruta que fue acostumbrando a los huilliches a la presencia del misionero en determinada época del año. Esto permitía en parte suplir la ausencia de reducciones. Sin embargo, en este plan la presencia del fiscal indígena era fundamental, convirtiéndose en la principal autoridad cristiana del lugar donde se ubicaba la capilla (Figura 1).

A propósito de las capillas referidas, estas no estaban necesariamente emplazadas donde residían los huilliches, sino que se situaban cerca de alguna playa donde desembarcaban los misioneros en compañía de sus indios remeros o bogadores, y dicho lugar se consideraba el punto de reunión para todos los huilliches que

---

[32] Carta del padre Melchor Venegas, inserta en la tercera carta anua de la provincia del Paraguay, Córdoba, 1611, en Leonhardt (1927-1929, I: 108-109).

[33] Meier (2000).

[34] Olguín (1971); Guarda (1987: 53); Moreno Jeria (2007: 109); Nahuelanca (1999).

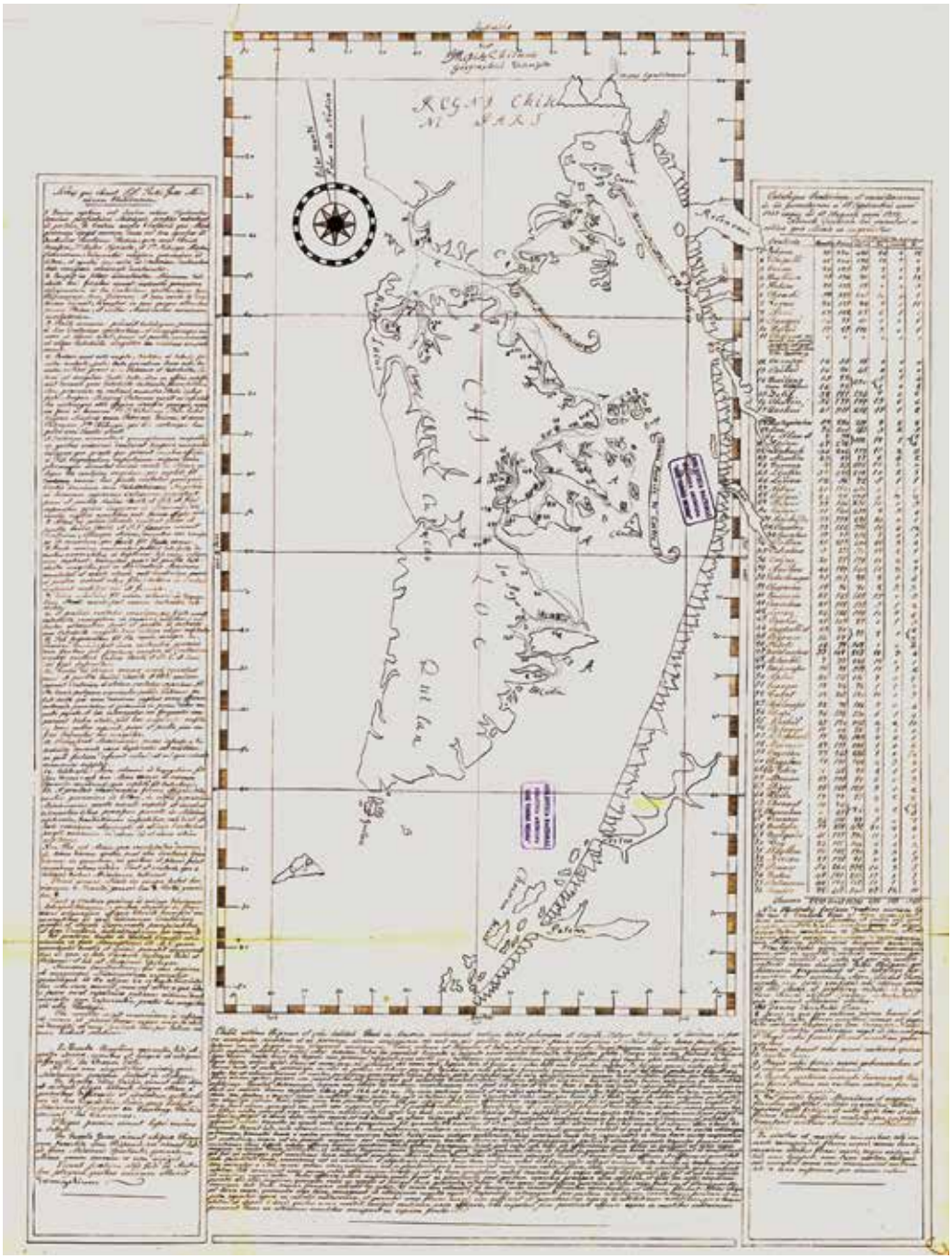

Figura 1. Plano de Chiloé de 1762. Fuente: Missio Chiloensis Geographici Descripta, 1762, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile, Sala Medina.

habitaban dispersos el sector, mientras durara la estancia de los jesuitas. El resto del año las capillas yacían solitarias salvo los días en que el fiscal encargado enseñaba los rezos a los niños a modo de catequesis.

Con el paso de los años, algunas de estas iglesias de madera comenzaron a dar origen a incipientes poblados puesto que los habitantes de las islas comenzaron a construir sus viviendas junto a ellas[35].

En 1660 los jesuitas elevan la residencia a colegio, siendo la señal clara de que la misión llegaba a su madurez, y que junto con la acción misionera se consolidaba el factor económico, tema relevante en los primeros años, los que habían sido bastante precarios en este aspecto. Además, dicha estabilidad permitió aumentar el contingente de misioneros el que con el correr de los años siguió creciendo. Esto permitió consolidar las actividades educativas en la propia ciudad de Castro, atender al personal de los fuertes, buscar nuevas etnias para misionar, colaborar en la atención espiritual a la propia sociedad hispano criolla y trabajar en la gestión económica.

En definitiva, lo que se inició como una misión circular experimental, se transformó con el paso del tiempo en una misión permanente pero donde el denominador común fue la dispersión huilliche y la sistematización jesuita, clave para lograr un método que con los años fue considerado, al menos en la visión de la Compañía de Jesús, exitoso.

En diciembre de 1767, mientras los padres realizaban la habitual misión circular en la capilla de Curaco, en la isla de Quinchao, fueron notificados de la orden de extrañamiento[36]. Se cumplían poco más de 159 años desde que la Compañía había arribado a Chiloé, implementando al poco tiempo un método misionero novedoso, apartado del «idóneo» modelo de reducción. El fin de los jesuitas en el archipiélago se concretó a comienzos del año siguiente[37], iniciándose con ello un nuevo proceso evangelizador bajo la responsabilidad de los franciscanos, primero desde el colegio de San Ildefonso de Chillán y luego desde el Perú, quienes mantuvieron la metodología jesuítica de la dispersión pero haciendo importantes ajustes, como por ejemplo, fortaleciendo algunas bases misionales aparte de la históricamente

[35] Urbina Carrasco (2001: 21-28).

[36] Autos sobre el extrañamiento de los religiosos de la Compañía de Jesús de la Provincia de Chiloé, obrados por el gobernador don Manuel Fernández de Castelblanco, Chacao, 8 de febrero de 1768, Archivo Nacional Histórico, Santiago de Chile (en adelante ANH), Jesuitas 3, f. 195.

[37] Envío de autos del gobernador don Manuel Fernández de Castelblanco al Presidente Guill y Gonzaga, Chacao, 25 de enero de 1768, ANH, Jesuitas 3, f. 256.

ubicaba en Castro. Esta idea, que los jesuitas ya estaban experimentando de manera decidida desde 1764 cuando habían fundado oficialmente casas en Achao y Chonchi[38], le correspondió desarrollarla a la orden seráfica, y en particular, a los misioneros del Colegio de Propaganda Fide de Ocopa, Perú, quienes arribaron al archipiélago austral en 1771, iniciando un intenso trabajo pastoral con los huilliches, mestizos, criollos y peninsulares[39].

Los chonos: método y resultado[40]

Los huilliches no eran la única etnia que habitó el archipiélago de Chiloé. Si bien su presencia, de acuerdo a los padrones disponibles, fue mayoritaria numérica y geográficamente, también es cierto que convivió con otras realidades originarias entre las que se cuenta el pueblo denominado chono, habitante nómada marítimo que poblaba el archipiélago ubicado al sur de la isla grande de Chiloé.

Con el consenso de ser un pueblo poco numeroso, muy disperso geográficamente en un espacio aún más complejo que el que habitaban sus vecinos huilliches, los jesuitas entraron en contacto con los chonos en la primera misión circular, cuando los padres Venegas y Ferrufino conocieron un cacique chono, quien acompañado de otro integrante de su familia, invitó a los jesuitas a que visitaran el territorio que habitaban en el sur.

Este personaje, se llamaba Pedro Delco, conocido cacique de las islas Guaitecas, quien al parecer, solía visitar Chiloé para «negociar sus negocios» y donde posiblemente había recibido el bautismo y su nombre cristiano[41].

A propósito de este encuentro, el padre Ferrufino señalaba en la primera carta anua que el cacique Delco había ido a visitarles mientras realizaban la primera misión circular entre los huilliches. En aquel momento según testimonian, le acompañaba su familia y chonos de su servicio[42].

Este fue el primer contacto que los jesuitas tuvieron con esta etnia y gracias a que los misioneros y los visitantes hablaban lengua veliche, es que pudieron

[38] Moreno Jeria (2007: 163).

[39] Urbina Burgos (1990: 146-147).

[40] Moreno Jeria (2007: 185-198).

[41] Carta anua de la provincia del Paraguay, Córdoba, 1611, en Leonhardt (1927-1929, I: 110).

[42] Carta anua de la provincia del Paraguay, Córdoba, 1611, en Leonhardt (1927-1929, I: 111). «Llegó pues a un pueblo de indios a donde estábamos en misión y trajo consigo cinco piraguas de indios e indias isleñas y de su servicio, y un hijo suyo y otros parientes».

comunicarse, teniendo de esta forma noticias más exactas de los chonos, su hábitat y sus costumbres.

El referido padre Ferrufino describió sus primeros intentos por conocer la lengua chona, la cual difería mucho del mapudungun:

> Traía juntamente consigo [Pedro Delco] otro indio muy ladino en la lengua así mismo general, con el cual comuniqué yo muy a lo largo y por su buena habilidad, y principalmente por la Gracia de Nuestro Señor, que me quiso consolar. Intenté hacer un catecismo en su lengua chona, que es muy diferente y más dificultosa en la pronunciación que esta general, y la acabé en un día y medio, traduciendo tres oraciones y mandamientos, y acto de contrición, y demás de esto todo el catecismo en preguntas y respuestas[43].

A propósito de este último punto, desgraciadamente estos papeles escritos por el misionero, que serían hoy de gran relevancia para el estudio etnográfico de los pueblos australes, se encuentran irremediablemente perdidos.

En la primavera de 1612, es decir, cuando se realizó la tercera misión circular de los misioneros, los padres Venegas y Esteban, decidieron emprender o mejor dicho, extender sus correrías misionales visitando el archipiélago que habitaban los chonos. Posiblemente para entonces aún existían los apuntes del padre Ferrufino porque ahora fue el padre Esteban quien asumió el desafío de elaborar un vocabulario en lengua chona, trabajo que tampoco ha llegado hasta nosotros. Este desafío lingüístico era de suma importancia para emprender una futura misión estable con esta etnia, de allí que el provincial destacaba este punto en la carta anua que envió al prepósito general: «aprendió el Padre Mateo Esteban la lengua de ellos de un modo muy singular, pudiendo componer en breve tiempo el catecismo, modo de confesar, gramática y vocabulario»[44].

En relación a este último aspecto, se podría afirmar que los chonos definían la frontera lingüística del territorio de la gobernación en su parte meridional, por lo que era fundamental codificar cuanto antes su lengua, ya que solo de esta forma los misioneros podrían aprenderla en el futuro, requisito esencial en la metodología misional jesuítica de frontera[45].

---

[43] Carta anua de la provincia del Paraguay, Córdoba, 1611, en Leonhardt (1927-1929, I: 111).

[44] Carta anua de la provincia del Paraguay, Córdoba, 1614, en Leonhardt (1927-1929, I: 380). Esta información también se encuentra perdida.

[45] Exceptuando sí a los poyas en la región sur de Nahuelhuapi, tema al que nos referiremos más adelante.

En esta experiencia con los chonos, los jesuitas aplicaron el método recomendado por los superiores en cuanto a buscar la colaboración de caciques del lugar como forma de lograr reunir a los indígenas cuando estaban dispersos. Pedro Delco fue el contacto y efectivamente fue de gran ayuda en la primera visita que hicieron al territorio. Desde su isla, la actual Gran Guaiteca, los jesuitas recorrieron algunas de las innumerables islas e islotes que conforman esta región austral. Sin embargo, sobre el terreno comprobaron que los chonos eran menos numerosos de lo que imaginaban y que su dispersión era demasiado grande, aún más que la huilliche. La explicación estaba en la casi exclusiva dependencia de la marisquería y pesca, puesto que las islas que visitaron no eran aptas para la subsistencia de una comunidad numerosa.

Ante esta realidad, los misioneros percibieron que, a diferencia de la misión entre los huilliches, allí no iba a ser posible realizar la visita de isla en isla, es decir, el método circular que estaba dando resultado en Chiloé. El grave problema era que en cada isla de los chonos, ellos vivían en número de solo tres o cuatro personas y además, las condiciones marítimas eran aún más adversas que las que se experimentaban en el mar interior de Chiloé.

Finalmente el padre Venegas decidió innovar el método misional y prefirió recurrir a la idea de concentración o reducción, al menos durante la presencia del misionero. El describió en carta al provincial el modelo que aplicó para realizar el primer encuentro con los chonos:

> envié un mensajero para que convocase a los isleños dispersos por todas partes. Poco a poco se juntaron porque primero tienen que recoger sus bastimentos de la mar; ¡pobrecitos!, ¡que miserable modo de ganarse la vida! [...] Se han juntado ciento veinte, los cuales después de haber sido instruidos han sido bautizados y se casaron cincuenta parejas[46].

Si bien contaron con el apoyo del cacique Pedro Delco, no todos los chonos aceptaron participar en este encuentro. De todas formas se pudo realizar un trabajo experimental, en el que la labor del padre Ferrufino y del padre Esteban en materia lingüística, dio aparentemente buenos resultados, pudiéndose superar una primera barrera idiomática.

Tras esta primera experiencia con los chonos en su propio espacio geográfico, los jesuitas regresaron a Castro y evaluaron los resultados obtenidos. Determinaron

[46] Carta anua de la provincia del Paraguay, Córdoba, 1614, en Leonhardt (1927-1929, I: 380-382).

que no era posible una misión circular al modo de los huilliches sino que con los chonos de los archipiélagos australes solo se podría aplicar el viejo método de misiones volantes esporádicas.

Con relación a este punto, determinante era no solo la condición fronteriza extrema de esta etnia y su escaso número de habitantes, sino también, la imposibilidad de aumentar la dotación de jesuitas en Castro, ya que primero con solo dos misioneros y luego con otro par que se sumó en la década siguiente, solo alcanzaban a cubrir la misión circular que duraba entre seis y siete meses dependiendo de la Semana Santa de cada año, la que solía celebrarse en Castro. Además, requerían poner atención en la ciudad de Castro, el puerto de Chacao y los fuertes del norte[47]. Mientras ello no se pudo solucionar, la opción de los chonos se reducía a visitas que a lo largo del siglo XVII fueron muy esporádicas a un promedio de dos por década y aún menos[48]. El padre del Pozo, reconocía en 1639 que el mayor problema para consolidar esta misión es que no había suficientes misioneros para poder continuar con la atención de los chonos:

> A esta provincia entraron antiguamente los nuestros y recibieron de corazón la fe; pero ya por la falta de obreros y lo mucho que tenemos que hacer en las islas primeras, no podemos entrar, sino que V. Reverencia socorra con algunos padres. Después de esta provincia, se siguen otras hasta el mismo Estrecho, de varias naciones, y todas en muy buena disposición para recibir la fe, si hubiera quien se la predicase[49].

A este argumento del misionero hay que sumar necesariamente el factor económico, porque en este caso, la solución aparente era agrupar a los chonos en alguna isla, aunque esta idea pasaba por buscar algún tipo de sustento económico que financiara el establecimiento de una reducción permanente, pero en dicho escenario geográfico, este punto no tenía solución aparente.

Prueba de lo anterior, es que cuando aumentó el número de misioneros en Castro y que la residencia se convirtió en colegio hacia 1660, tampoco el tema chono pasó a ser prioritario, lo cual confirma que la fórmula «dispersión, bajo número de habitantes y pobreza del territorio», hacían de los chonos un pueblo con el que no se podían hacer reducciones ni misión circular permanente.

---

[47] Moreno Jeria (2007: 120-122).

[48] Moreno Jeria (2007: 189-190).

[49] Carta del padre Juan del Pozo al padre Juan Bautista Ferrufino, Castro, 25 de febrero de 1639, en Ovalle (1646: 451).

Y esto queda aún más ejemplificado con que en esos mismos años, los jesuitas tuvieron gran interés por los patagones y la evangelización de los puelches y poyas al otro lado de la Cordillera de los Andes, específicamente en Nahuelhuapi y la Patagonia austral.

Sin embargo, al comienzo del siglo siguiente, la evangelización de los chonos volvió a cobrar actualidad pero para entonces, el panorama de esta etnia había cambiado sustancialmente. El padre Olivares describía las hostilidades que habían tenido con los huilliches y con los españoles de Chiloé y cuyas consecuencias estaban a la vista en la primera década del XVIII:

> Después empezaron a tener sus enemistades con los chilotes indios y españoles, o solo por robar ovejas y cosas de hierro o ropa, que de todo carecían, venían a la isla de Chiloé a hacer sus malocas y robaban lo que podían en que no dejaba de haber muertes de una y otra parte. Los españoles con los indios iban a sus tierras y les volvían la vez, matando a los que encontraban de los hombres, y a los muchachitos y a los indios cogían para servirse de ellos[50].

Debido a esta situación los chonos erraban por diversas islas del sur pero en un marco geográfico que no les permitía evitar el contacto con los españoles y huilliches por el norte y los indios que habitaban al sur de las Guaitecas. Es posible que los jesuitas conocieran esta realidad y aunque no existen antecedentes de que ellos convencieran a los indios chonos de que tenían que trasladarse, algo hizo que los indios tomaran la iniciativa para reducirse a condición de que cesaran las persecuciones que sufría este pueblo.

El historiador jesuita padre Olivares describió el momento en que se produjo el paso decisivo que dio este pueblo hacia la vida sedentaria que «duró esto hasta el año de 1710 en que, conociendo los chonos lo mal que les iba con semejantes malocas con los españoles, se determinaron a venir a Chiloé a ofrecerse, que querían ser cristianos y vivir al abrigo de los españoles»[51].

Otro testimonio de este hecho lo proporciona el gobernador de Chile don Juan Andrés de Ustáriz, quien afirmaba que fueron los chonos quienes solicitaron su traslado a la isla de Guar, al noreste de la isla grande de Chiloé. El gobernador refirió al rey que el capitán del fuerte de Calbuco don Alejandro Garzón de Garaicoechea le había informado que los indios chonos le pidieron vivir en paz y cerca de los españoles y que fueron admitidos con agasajos por lo que «fueron puestos en la isla

[50] Olivares (1874: 394). El manuscrito de esta obra llega hasta 1736.

[51] Olivares (1874: 394).

de Guar, cerca del fuerte de Calbuco, donde comenzaron a formar sus ranchitos y trajeron sus familias desde una región cercana al Estrecho de Magallanes y pusieron a la isla el nombre de San Andrés de Guar[52].

Con este testimonio Ustáriz propuso al rey que se autorizara la nueva misión pero que en vez de San Andrés, tuviese como nombre San Felipe de Guar, en honor del monarca Felipe V, que por esos años seguía librando la guerra de sucesión. En la carta también informaba al rey que le había solicitado al provincial de la Compañía que enviase desde Santiago uno o dos operarios para esta nueva misión. Al parecer la idea era que el desarrollo de la misión que se realizaba en Chiloé no se viera afectado, por lo que era imprescindible el aumento de la dotación de jesuitas en el archipiélago. En cuanto a la razón del por qué tenían que ser jesuitas los que asumirían tal empresa, el gobernador lo fundamenta con esta contundente afirmación «como los operarios de más perfección en conversiones de esta gente»[53].

El provincial le respondió que estaba falto de misioneros para acceder a la petición pero que de todas formas, en el siguiente navío que zarpara para Valdivia, se embarcarían dos misioneros para Nahuelhuapi y que haría todo lo posible para enviar otro para San Felipe de Guar, cosa que finalmente ocurrió. Mientras se esperaba la respuesta de la corona, el provincial asignó al padre Bernardo Cubero para que fuese a vivir a la isla de Guar.

Dos años más tarde el fiscal del Consejo de Indias respondía satisfactoriamente a la petición del gobernador, pero condicionaba la reducción en Guar a que los chonos no pudiesen ser encomendados como lo eran el resto de los huilliches del archipiélago: «Sin pasar a encomendarlos, no hacerlos tributarios en poca ni en mucha cantidad, antes bien impida y castigue cualquier agravio o vejación que se les intentase hacer por cualquier persona»[54].

Aquí estaba la clave de que el proyecto tenía que estar dirigido hacia la concreción al modo de los que la Compañía tenía en Paraguay. Indios reducidos en pueblos pero sin encomienda, clave para que la Compañía trabajara con toda la libertad que acostumbraba.

Ahora bien, con relación a las causas de su reducción, aparentemente voluntaria a la luz de los testimonios disponibles, es posible que el factor económico debe haber

---

[52] Carta del gobernador Juan Andrés de Ustáriz al Rey, Santiago de Chile, 20 de octubre de 1710, AGI, Chile 159.

[53] Carta del gobernador Juan Andrés de Ustáriz al Rey, 1710, AGI, Chile 159.

[54] Respuesta del fiscal a carta del gobernador de Chile don Juan Andrés de Ustáriz, Madrid, 1 de noviembre de 1712, AGI, Chile 159.

tenido algún grado de relevancia. La pobreza de los chonos y el impacto que las correrías en su contra que se hacían en el sur, tienen que haber afectado el precario modo de subsistencia por lo cual la ubicación cercana al fuerte de Calbuco pudo deberse a la búsqueda de seguridad en el sustento.

En cuanto a la isla de Guar, era de propiedad del sacerdote secular Juan de Uribe, quien la donó para los fines misionales. Tras la aprobación por parte de la corona que llegó unos años más tarde y de la Junta de Misiones, que asignó el siempre apetecido sínodo misionero a los dos padres que deberían asumir el trabajo, la Compañía de Jesús se hizo cargo de llevar adelante el proyecto, con el padre Cubero a la cabeza del mismo, y en donde la clave estaba en implementar el anhelado método de reducción, el mismo que un siglo antes había diagnosticado el padre Venegas para el pueblo chono.

Con un pequeño contingente de 166 chonos, el pueblo comenzó a tomar forma. Primero fue necesario enseñarles a vivir de forma sedentaria, en casas que se emplazaron en el poblado. Luego a cultivar principalmente tubérculos como la papa chilota, actividad que tampoco conocían. Y por añadidura, les entregaron el catecismo, doctrina de la cual no hay claridad si asimilaron con éxito. El padre Cubero realizó el trabajo con esfuerzo, acompañado posteriormente por el padre Arnaldo Jaspers, flamenco que también se sumergió en el conocimiento de la lengua y cultura chona.

El poblado llegó a tener 300 individuos pero nunca estuvo exento de problemas, los que comenzaban por la imposibilidad de retener a los indígenas en la isla de manera permanente.

A ellos se agrega un quiebre en la relación entre el padre Cubero y el padre Jaspers, algo no muy común entre jesuitas, al menos en la documentación. El origen se debió a un viaje de Cubero con chonos hacia el norte a visitar al gobernador, travesía que fue rechazada por sus superiores y que con el correr del tiempo significó fricciones entre los misioneros, cuyos detalles no conocemos. Pero debió ser grave ya que el padre Cubero en 1717 abandonó la Compañía de Jesús y pasó al clero secular, posición desde donde hizo importantes denuncias contra su antiguo compañero, en cuanto a forzar a los chonos a trabajar en una estancia jesuita, factor que él consideró determinante para explicar el por qué los indios de tanto en tanto se iban de la isla y abandonaban la reducción.

De todas formas, algunas pocas familias permanecieron en la isla pero muchas otras regresaron a sus antiguas correrías o se dispersaron por las islas del mar interior.

Los jesuitas, en un intento de frenar esta devastadora migración, para no perder contacto con los chonos ni interrumpir el trabajo misional, decidieron trasladar la misión desde Guar hasta la punta de Chequián, en la isla de Quinchao, para que desde allí pudiese atender los chonos dispersos. El padre Miguel Koller describía este nuevo escenario en 1725:

> Esta misión se encuentra en una isla llamada Quinchao, de más o menos 12 millas de circunferencia. Está rodeada por todas partes por otras islas grandes y pequeñas, con las que forma un archipiélago cuyos habitantes se llaman chonos. Justamente al frente está la isla de Chaulinec[55].

Fue entonces en la punta de Chequián donde los jesuitas intentaron dar la continuidad a la misión fundada en Guar, pero bajo parámetros más flexibles y con una realidad más precaria en cuanto al número de chonos que la componían. Incluso renunciaron a la idea de establecer un emplazamiento urbano tradicional, por lo que la misión ya no se podía llamar reducción.

Pese a estos problemas, los jesuitas querían dar la impresión de que todo caminaba a la perfección, al menos así se puede interpretar el escrito del padre Manuel Sancho, quien en 1721, escribió al confesor del rey solicitando recursos para la misión:

> La misión de los Chonos va con felices progresos; son muchos ya los bautizados y casados por la Iglesia, se confiesan, y acuden a la misa a ser instruidos con notable fervor y devoción: espero que esta cristiandad vaya cada día en aumento, porque está lejos del comercio de los españoles, que si tuvieran allí entrada, todo se perdería como sucede por acá [se refiere a Concepción]. Los Padres que asisten a esta misión están todavía sin sínodo alguno, por cuya causa padecen muchas necesidades, pues estando tan distantes, y separados de Chiloé, no es fácil poder tener recurso a parte alguna para buscar algún socorro. Los Padres procuradores de esta provincia fueron con el encargo de hacer esta representación a su Majestad y yo le agradeceré a su Reverencia coopere en esta pretensión, que será de muy agrado a Nuestro Señor fomentar esta gloriosa misión[56].

Sin embargo, la realidad era muy distinta. La misión estaba fracasando y todos los intentos por revertir el proceso no tuvieron efecto[57]. De hecho todavía en la década de 1740 seguían intentando buscar indios en los archipiélagos del sur

---

[55] Carta del padre Miguel Koller al padre Ignacio Koller, Quinchao, 3 de enero de 1725, en Matthei (1969-1972, III: 135-136).

[56] Carta del padre Manuel Sancho al confesor del Rey, Concepción, 28 de febrero de 1721, AGI, Chile 454.

[57] Casanueva (1982: 5-30).

para sumarlos a una comunidad que no crecía, fuese por las frecuentes huidas, los traslados sorpresivos y también por la muerte prematura que solía afectar a los adultos.

El obispo Azúa cuando visitó el archipiélago en 1741 le señaló al padre Pedro Flores, misionero destinado al trabajo con los chonos, la inutilidad de que continuase habitando en Chequián porque era tan poca la cantidad de indios que allí vivían que perfectamente se podían atender como el resto de los indios del archipiélago. Es decir, a estas alturas los chonos podían ser incorporados a la misión circular, tal como ya se hacía en aquel entonces con los pocos chonos que vivían en Guar, los que efectivamente tenían capilla que anualmente los jesuitas visitaban.

Por esta razón es que Azúa, solicitó el cambio de residencia del superior de la misión de Chequián al puerto de Chacao:

> y siendo tan voluble esta nación en sus habitaciones, se mudaron a otras isletas pequeñas que estaban inmediatas a la punta de Chequián que es de la isla Grande de Quinchao, y entre paraje hallé al superior de esta misión el Padre Pedro Flores, mas advirtiendo lo inútil que era su residencia en dicho sitio respecto de que los pocos indios chonos de la circunferencia se habían vuelto a la dicha isla de Guar, a consulta del Reverendo Padre Rector Joseph Marchi y de dicho Padre Pedro Flores acordamos con el gobernador de aquella provincia se mudase la residencia que estaba en Quinchao al Puerto de Chacao; así por estar a distancia más cómoda de dicha Isla de Guar, como por el mayor fruto espiritual que se prevenía en dicho Puerto y sus contornos[58].

Con el testimonio del obispo se confirmaba el fracaso del método misional entre los chonos, al menos con el establecimiento de la punta de Chequián. Lo curioso es que según este testimonio, algunos chonos volvieron a las cercanías de su primer emplazamiento reduccional, pero en ningún caso con posibilidades de rehabilitar la frustrada reducción fundada por el padre Cubero. En suma, el método de reducciones estaba llegando a su fin.

Sin embargo, los jesuitas no quisieron renunciar a la idea de tener una misión permanente con los chonos, y esta vez comenzaron a pensar que la isla de Caylín, situada al sur de Castro, podía ser un buen lugar para establecer un asentamiento urbano.

Esa idea comenzó a tomar fuerza desde la década de 1740 y se mantuvo viva hasta los tiempos de la expulsión. Sin embargo, en esta oportunidad, la Compañía

[58] Informe del Obispo Auxiliar de Chiloé, Santiago de Chile, 30 de abril de 1743, AGI, Chile 98.

de Jesús tenía conciencia de que este nuevo experimento no podría hacerse solo con chonos ya que el número de estos era muy bajo.

Viajes exploratorios realizados al sur del archipiélago de los chonos permitieron a los jesuitas tomar contacto con la etnia caucahue. En una declaración del deán de la catedral de Concepción, informaba sobre dicho hallazgo:

> Grande respecto de haber reducido los padres misioneros, que asisten en los Chonos a la isla de Caylan [sic] veinte y cuatro leguas de la ciudad de Castro mucho gentío de otros caucahues donde ya tienen iglesia se bautizan, y casan según los ritos de la católica, y viven en cristiandad, sin embargo, de haberse descubierto por otros Padres, solo el año pasado de cuarenta y tres con motivo de haberse empezado a desparramar los chonos, querosos [sic] de la probidad[59] que se había dado aquel año de que sus misioneros pasasen al Puerto de Chacao, a cuidar de la mucha gente de españoles e indios, que hay en otro Puerto, la que no tuvo efecto por el movimiento de dichos chonos, y andando los misioneros con solicitud de recogerlos de orden de su rectorado como lo consiguieron, aunque a costa de haber navegado mas de sesenta leguas [se] encontraron con algunas piraguillas de indios nombrados caucahues[60].

Estas noticias marcaron el futuro de la misión de los chonos. A contar de la segunda mitad de la década de 1740 no se volvió a hablar de una misión particular para este pueblo sino solo en la misión compartida con los caucahues y otras etnias australes en el emplazamiento en Caylín. Al estar radicado en tres lugares distintos y casi extinto en sus tierras de origen, el pueblo chono continuó el lento camino a su desaparición. Las enfermedades, el mestizaje y su endémico nomadismo fueron determinantes para que años más tarde fuese casi imposible reconocerlos como una unidad étnica homogénea. De hecho, en este tiempo se comenzó a hablar de indios payos en la costa sur de la isla grande, quienes posiblemente tendrían alguna relación con la nación chona originaria.

Para los jesuitas, los chonos conforman un capítulo poco afortunado en su historia misionera. Con ellos quedaba demostrado que el modelo de reducción no era sinónimo de éxito y tampoco las experiencias alternativas vendrían a solucionar el inconveniente. Al fin y al cabo, las características de esta etnia austral presentaron un problema insoluble para los misioneros.

---

[59] Se refiere a que los chonos habrían estado deseosos de actuar con probidad.

[60] Declaración de don Juan de Guzmán y Peralta, deán de la catedral de Concepción, Concepción, 22 de diciembre de 1749, AGI, Chile 154.

Nahuelhuapi: otro intento, otro fracaso[61]

Cuando se concretó el anhelo de convertir la residencia de Castro en colegio, al poco tiempo nació el interés en la Compañía de iniciar un nuevo proyecto misional, esta vez con las etnias patagónicas las cuales en teoría también estaban dentro de la jurisdicción de Chiloé.

El punto geográfico que generaba un particular interés era Nahuelhuapi, situado en actual territorio argentino y en cuya ribera sur se emplaza hoy la actual ciudad de San Carlos de Bariloche. Este sitio, ubicado al noreste de Chiloé, pertenecía jurisdiccionalmente al colegio de Castro, aunque por razones administrativas era más cercana a la ciudad de Valdivia. De todas formas, Nahuelhuapi era una región habitada por los puelches y poyas, aunque en la región cordillerana también estaban los pehuenches.

Una características de los puelches y también de los poyas, era su nomadismo, dedicados a la caza y recolección. Al igual que la etnia mapuche, eran pueblos guerreros aunque los españoles distinguían en ellos una diferencia importante, que se relacionaba con un aparente interés por la religión.

Sobre este punto, el gobernador Francisco Ibáñez en 1707 refería esta ambigüedad al señalar que «Pese a que son bárbaros son de mucha mejor naturaleza que estos indios [los mapuches], respecto de no tener tanta malignidad, por su ignorancia. Los padres que allí están abrazan con mucha más facilidad la religión que los otros, porque son muy dóciles, humildes»[62].

Lamentablemente en esta observación, que Ibáñez tomó con toda seguridad de misioneros, no se hacía distinción entre puelches y poyas, los que también eran muy distintos entre sí.

Con relación al contacto con españoles y en específico con misioneros jesuitas, había sido el padre Diego de Rosales quien le predicó la fe cristiana a los puelches en 1653[63]. Sin embargo, dicho contacto fue solo esporádico y en un contexto complejo puesto que en 1655 se produjo la rebelión general de indios mapuches, que nuevamente frenó cualquier contacto.

---

[61] Moreno Jeria (2005: 255-261). Al lugar se le conocía como Nahuelhuapi en los siglos coloniales. Hoy se escribe Nahuel Huapi.

[62] Informe del Gobernador de Chile Francisco Ibáñez al Rey, 30 de julio de 1707, AGI, Chile 159.

[63] Rosales (1989, I: 257).

En cuanto a la idea de misionar en forma permanente esta región tan lejana e incomunicada, nació por la fuerte vocación misionera y también exploradora del jesuita italiano padre Nicolás Mascardi, rector del colegio de Castro desde 1662 y que desde entonces, impulsó la idea de fundar nuevas misiones en la región austral y patagónica.

Este misionero conocía muy bien el archipiélago de los Chonos y las Guaitecas, recorriendo también la región continental. Estando en Chiloé entró en contacto con algunos miembros la etnia poya, capturados por españoles que habían pasado al otro lado de la cordillera. Entre los cautivos se contaba una mujer a quien los indios llamaban «reina» en su lengua, o al menos así se interpretó inicialmente. Ella fue tratada en forma especial y tras la mediación del padre Mascardi frente a las autoridades, logró obtener su libertad junto al resto de los poyas, y les acompañó en el retorno a su tierra, en el lago Nahuelhuapi.

Y fue precisamente gracias a ese primer contacto es que se fundó en 1670 una misión, dependiente del colegio de Castro, en el margen boreal del referido lago[64].

El interés del padre Mascardi por internarse en regiones desconocidas estaba también animado por la búsqueda de la Ciudad de los Césares, empresa que ya le quitaba el sueño desde la década anterior, cuando había realizado lo que fue su primer viaje a las cercanías del Estrecho de Magallanes[65]. Esta ciudad mítica formaba parte del imaginario colectivo desde el siglo XVI, en que se especulaba que una expedición sobreviviente en el referido Estrecho habría fundado una ciudad en dichas latitudes o en la Patagonia, idea que el padre Mascardi, hombre de su tiempo, también incorporó a sus convicciones.

Durante tres años estuvo reduciendo a los indios a la misión fundada a la cual los indios accedieron sin mayores problemas. Sin embargo, Mascardi continuó sus correrías por el sur para aprovechar de incorporar la mayor cantidad de indios posibles a la órbita del nuevo asentamiento, además de hacer exploraciones geográficas y científicas de regiones no exploradas por el hombre europeo. No obstante, también el destino de todos esos viajes era llegar a la referida Ciudad de los Césares, en cuya existencia el padre Mascardi estaba empeñado en probar.

Realizó cuatro de estos viajes misionales y exploratorios en donde no halló la ciudad perdida. Y lamentablemente en su último viaje hacia el sur, posiblemente

---

[64] Este territorio ya había sido descubierto por el capitán Juan Fernández en 1620 quien buscaba noticias acerca de la Ciudad de los Césares. Ver Medina (1898, II: 255).

[65] Enrich (1891, I: 738).

en territorios de la etnia tehuelche, fue asesinado por indígenas que no aceptaron que les predicara, considerándolo una amenaza[66].

Poco antes de su muerte se había sumado a la misión otro jesuita pero tras enterarse de la muerte de Mascardi a fines de 1673, y pese a la voluntad de los indios de Nahuelhuapi de continuar con la misión, esta fue abandonada por la Compañía de Jesús.

Diez años más tarde el padre José de Zúñiga intentó repoblarla, para lo cual, se instaló en Calihuaca, al norte de Nahuelhuapi[67]. Sin embargo, al gobernador Joseph Garro no le pareció prudente la presencia de los misioneros en esa región, por lo que rechazó la refundación de la misión[68].

Solo 30 años después de este suceso, la Compañía nuevamente decidió restablecer la misión de Nahuelhuapi y esta vez contó con el apoyo de las autoridades de la gobernación. Este giro se debió al entusiasmo del padre Felipe de la Laguna, quien en contacto con los puelches que visitaban Calbuco en Chiloé, se encontró con la sorpresa que varios de ellos eran cristianos de la época del padre Mascardi. Estos, según testimonio del misionero de origen flamenco, le pidieron que se fuera con ellos a repoblar la antigua misión abandonada[69].

Aprobada la idea y conseguida la financiación, el padre de la Laguna fundó la misión a fines de diciembre de 1703. Pocos días más tarde, el padre Juan José Guillermo fue enviado para acompañarle en reemplazo de otro misionero que inicialmente estaba destinado a la misión, pero que había enfermado en el camino.

Esta vez, con el apoyo de indios de Chiloé y materiales conseguidos por el padre de la Laguna, construyeron una iglesia, casa para los misioneros y viviendas para los indios. Es decir, los jesuitas estaban decididos a fundar una reducción al modo de las de Paraguay, evitando el error de Mascardi de haber dejado mucho tiempo sin misionero el poblado, mientras él hacía sus correrías misionales y exploratorias.

Esta vez, había claridad con respecto al contacto con Chiloé, de la certeza de que había que tener siempre dos sacerdotes en la misión y que debía existir una fuente de financiación para proyectar en el tiempo la empresa que estaban

[66] Hanisch (1974: 35).

[67] Olivares (1874: 254-255).

[68] Olivares (1874: 265); Enrich (1891, II: 6); Hanisch (1982: 96). Dice el padre Hanisch que también le acompañó al padre Zúñiga el padre Jorge Ignacio Burger.

[69] Carta del Gobernador Francisco Ibáñez al Rey, 30 de junio de 1703, AGI, Chile 103.

levantando. Para ello, se llevó ganado de Chiloé y desde territorios del norte. Se les enseñó a los puelches y poyas a sembrar y a las mujeres a tejer. En definitiva, la idea era establecer un modelo de reducción con más autonomía de Chiloé aunque siempre bajo su jurisdicción y apoyo en caso de necesidad. De todas formas, el sínodo misionero que recibían los jesuitas comenzó a llegar a través de Valdivia, que para entonces estaba experimentando un período de paz que posibilitaba la comunicación por tierra.

Este segundo intento misional no tuvo grandes éxitos en materia de poder reunir a los indios en el pueblo fundado a las orillas del lago Nahuelhuapi. El nomadismo de los indios, y las diferencias culturales entre puelches y poyas, que partían por una primera barrera lingüística, no hacían fácil la tarea de los jesuitas. Sin embargo, con el tiempo, y el lento pero constante avance en materia de conversiones, hacían pensar que la misión podía llegar a funcionar.

Un problema inicial fue que el padre de la Laguna no hablaba en un principio la lengua de los poyas, muy diferente al mapudungun y veliche, pero rápidamente comenzó su aprendizaje gracias a que algunos indígenas sabían los rezos desde la época de Mascardi, con lo cual facilitó enormemente la tarea del nuevo misionero. Con el tiempo fue tal el grado de conocimiento que tuvo de la lengua que llegó componer una gramática, fuente que lamentablemente no ha llegado hasta nuestros días.

Sin embargo, todo lo que parecía promisorio, de pronto fue cubierto por el desastre. El padre de la Laguna murió envenenado en octubre de 1707 por un cacique disidente de su misión. Este hecho fue un duro golpe, pero los jesuitas continuaron su trabajo ahora liderado por el padre Guillermo. La fórmula para mantener la misión fue no divulgar el asesinato del misionero porque las autoridades españolas de Chiloé o Valdivia, de conocer el suceso, se habrían buscado a los culpables, cometiendo todo tipo de excesos[70].

La misión continuó unos pocos años sin grandes avances en materia numérica, pero con la perseverancia de dos padres que en algún momento llegaron a ser tres. Sin embargo, en 1715 otro golpe sacudió la reducción. El padre Guillermo al poco tiempo de haber realizado el gran descubrimiento de un paso cordillerano más expedito, el de Vuriloche, le incendiaron los indígenas la misión en su ausencia. Y a los pocos días de ocurrido este hecho, también murió envenenado[71]. La razón de tan brutal reacción se debía a que los puelches y poyas sabían del peligro que

[70] Enrich (1891, II: 6).

[71] Olivares (1874: 527).

significaba el descubrimiento del paso de Vuriloche, el cual a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII había sido usado por españoles para hacer capturas ilegales de esclavos. En suma, dicho paso secreto dejaba en evidencia la cercanía de Nahuelhuapi con Chiloé y Valdivia.

Luego sobrevino el desastre definitivo. El padre Francisco de Elguea fue asesinado por los indígenas que atacaron la misión, la saquearon e incendiaron en 1717. La razón aparente fue que el jesuita se negó a darles parte del ganado vacuno que algunos caciques solicitaban. Murieron con él un matrimonio de indios chilotes que le ayudaban y se llevaron a los niños que estaban recibiendo doctrina en el pueblo, únicos habitantes que hasta entonces quedaban en la golpeada reducción. No quedó nada y solo se salvó la imagen de la virgen que los propios atacantes salvaron del fuego y la pusieron a salvo.

Ese fue el fin de la experiencia evangelizadora en la periferia meridional oriental. Las autoridades civiles no permitieron que se continuase la misión y la Compañía, que ya había perdido a cuatro misioneros en esta experiencia, decidió no seguir intentándolo.

Solo dos años antes de la expulsión, nuevamente renació la idea de activar la misión de Nahuelhuapi y aunque se hicieron los primeros avances como las expediciones del padre Segismundo Güell, quien un año antes del destierro, buscó y halló el paso de Vuriloche pero no pudo sortearlo al estar bloqueado por un derrumbe. De todas formas para la Compañía, era demasiado tarde, puesto que cuando se preparaba dicho misionero a iniciar una nueva expedición, les sorprendió el extrañamiento de fines de 1767.

Fue su geografía apartada, la lejanía de un centro urbano y la imposibilidad en definitiva de comprender el mundo indígena y su cosmovisión, lo que no posibilitó el éxito de la misión. Los indios del oriente, tan belicosos como los mapuches y pehuenches, habían tolerado pacíficamente la presencia de misioneros sin protección armada, pero por diversas razones vinculadas a una predicación, que en aspectos puntuales entraba en conflicto con las creencias y convicciones de estas etnias, el proceso terminó en tragedia.

Por otra parte, el intentar agrupar a dos etnias que entre ellas tenían importantes diferencias culturales, fue una utopía que al menos en esta experiencia misional, no tenía destino alguno.

Comentarios finales

Frente a estas tres estrategias pastorales que los jesuitas tuvieron en las misiones de Chiloé, los resultados demostrarían que el método de reducción no significaba en absoluto sinónimo de buenos resultados.

Para el caso de los huilliches, simplemente era imposible su aplicación por una conjunción de factores y en este caso, los jesuitas acertaron al encontrar un método alternativo que paradójicamente era el viejo modelo de misiones volantes, aunque con ajustes propios al medio geográfico y con una decidida voluntad de proyectarlo indefinidamente en el tiempo. Así se concretó la famosa misión circular marítima, exitosa forma de misionar que incluso después del extrañamiento de la Compañía en 1768, se siguió aplicando.

Para el caso de los chonos, los jesuitas después de conocer tempranamente esta etnia en su hábitat natural, y ante la imposibilidad de incorporarlos al tipo de misión que hacían con los huilliches, optaron inicialmente por atenderlos con misiones volantes esporádicas, método efectivo en la inmediatez pero estéril en el largo plazo.

Por esta razón, con el correr de los años, optaron por el modelo reduccional, pero para ello, hubo primero que sacarlos de su espacio geográfico y trasladarlos al punto consensuado en la isla de Guar. Si bien en esto fue determinante la propia voluntad de algunos chonos, siempre se tuvo que buscar nuevos moradores de la misión en las islas y canales australes.

Pero el resultado final de esta experiencia fue negativo por la imposibilidad de reunir un número suficiente de indígenas, y porque los jesuitas fueron incapaces de retener a los que vivían en el asentamiento. La condición nómada marítima de este pueblo fue un factor insoluble para la Compañía de Jesús, y además, al intentar hacer trabajar a los indios como forma de generar una economía sustentable, terminó por acrecentar el espíritu libertario de este pueblo.

Los últimos intentos que se hicieron con los chonos tampoco resultaron, además de que la metodología jesuítica aplicada al final se apartó del modelo de reducción, realizando una solución intermedia, mezclando a los chonos con otras etnias australes.

Por último, el caso de Nahuelhuapi fue otra prueba de la dificultad de hallar una estrategia pastoral idónea para la misión. También aquí se trató de establecer el método de reducción con las etnias puelches y poyas. Pero en un primer y segundo intento, este último mejorado, no fue posible establecer la consolidación del modelo

reduccional, fracasando finalmente toda la empresa. Las razones de esto último también fueron variadas. Por una parte el carácter nómada de estos pueblos, su dispersión, y la enemistad histórica entre las propias etnias, hicieron muy difícil la perseverancia de unos y otros en el poblado. A ello hay que sumar una situación lamentable. En el primer intento perdió la vida el fundador, y en la segunda incursión, fueron tres los jesuitas que perdieron la vida. Esto frenó todo impulso de la misión e hizo perder los apoyos institucionales, factor determinante en las misiones de frontera.

Quizás por esta última situación, los jesuitas quedaron con la sensación de que una reducción, pese a las dificultades, sí podía funcionar, pero cuando intentaron refundarla, les sorprendió el extrañamiento y por lo tanto la idea no se concretó.

Finalmente una última reflexión. El método de reducción misional en regiones de frontera, si bien difería a las reducciones civiles que fomentaba la corona en el mundo andino, apuntaba a un denominador común que ya se promovía en tiempos de Vasco de Quiroga en México. Si se urbanizaba, si se occidentalizaba, la evangelización vendría por añadidura. Los jesuitas intentaron hacerlo así entre los chonos, los puelches y poyas, sin embargo, con los huilliches este principio no se aplicó. Lo curioso es que fueron finalmente estos últimos los que mejor se incorporaron a la hispanización y también a la fe cristiana. Al menos, así se observó en las guerras de independencia y durante la República, puesto que defendieron la fidelidad al rey y la cristiandad en todo el proceso emancipador, además de perseverar en el uso de métodos misionales en tiempos republicanos, tal como fueron la institución del fiscal y los patronos, huella del trabajo jesuítico en aquellos territorios de frontera.

Bibliografía

Barrios Valdés, Marciano
1992 Don Agustín de Cisneros. En Carlos Oviedo Cavada y Marciano Barrios Valdés (eds.), *Episcopologio chileno, 1561-1815*, vol. 3, pp. 363-373. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Bengoa, José
2003 *Historia de los antiguos mapuches del sur.* Santiago de Chile: Catalonia.

Casanueva, Fernando
1982 La evangelización periférica en el reino de Chile, 1667-1796. *Nueva Historia* 2(5): 5-30.

Díaz Blanco, José Manuel
2011 *El alma en la palabra: escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado / Pontificia Universidad Católica de Chile.

Echánove, Alfonso
1955-1956 Origen y evolución de la idea jesuítica de «reducciones» en las misiones del virreinato del Perú. *Missionalia Hispanica* 12: 95-144 y 13: 497-540.

Enrich, Francisco
1891 *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. 2 vols. Barcelona: Francisco Rosal.

Guarda, Gabriel
1982 *Historia urbana del reino de Chile*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
1987 *Los laicos en la cristianización de América*: Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile
2007 *Los encomenderos de Chiloé*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Hanisch, Walter
1974 *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955).* Santiago de Chile: Francisco de Aguirre.
1982 *La isla de Chiloé, capitana de rutas australes*. Santiago de Chile: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas.

Leonhardt, Carlos (ed.)
1927-1929 *Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús* (Documentos para la Historia Argentina 19-20). 2 vols. Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser.

Lundberg, Magnus
2006 Historia de los tres primeros concilios mexicanos: historia, diplomática y estudio de su itinerario. *Anuario de Historia de la Iglesia* 15: 259-268.

Matthei, Mauro (ed.)
1969-1972 *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica: selección, traducción y notas*. 3 vols. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Medina, José Toribio
1897-1899 *Biblioteca hispano-chilena (1523-1817)*. 3 vols. Santiago de Chile: Edición de autor.

Meier, Johannes
2000 Chiloé, ein Garten Gottes am Ende der Welt. En Johannes Meier (ed.), *Usque ad ultimum terrae: die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540-1773,* pp. 183-201. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Morales, Martín
1998 Los comienzos de las reducciones de la provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el instituto de la Compañía de Jesús: evolución y conflictos. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 67: 3-129.

Moreno Jeria, Rodrigo
2000 El padre Diego de Torres Bollo, fundador de la provincia del Paraguay. *Notas Históricas y Geográficas* 11: 151-164.
2005 Metodología misional jesuita en la periferia austral de América. En José Jesús Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria (eds.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, pp. 239-263. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
2007 *Misiones en Chile austral: los jesuitas en Chiloé, 1608-1768.* Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Universidad de Sevilla / Diputación de Sevilla.
2009 La organización eclesiástica chilena en tiempos coloniales, siglos XVI-XVIII. En Marcial Sánchez Gaete (ed.), *Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 1, pp. 85-120. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
2011 El archipiélago de Chiloé y los jesuitas: el espacio geográfico para una misión en los siglos XVII y XVIII. *Magallania* 39(2): 47-55.

Nahuelanca, Luis Alberto
1999 *Los apóstoles del archipiélago.* Santiago de Chile: Provincia franciscana.

Olguín, Carlos
1971 *Instituciones políticas y administrativas de Chiloé en el siglo XVIII*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.

Olivares, Miguel de
1874 *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (19593-1736)*. Diego Barros Arana (ed.). Santiago de Chile: Imprenta A. Bello.

Ovalle, Alonso de
1646 *Historica relacion del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en [el] la Compañia de Jesus*. Roma: Francisco Caballo.

Pinto, Jorge
1988 Misioneros y mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile. En *Encuentro de Etnohistoriadores*, pp. 70-92. Santiago de Chile: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile.

Rosales, Diego
1989 *Historia general del reino de Chile: Flandes indiano*. 2 vols. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Saranyana, Josep-Ignasi (ed.)
1999 *Teología en América Latina*. Vol. 1. *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*. Madrid: Iberoamericana. Frankfurt am Main: Vervuert.

Urbina Burgos, Rodolfo
1990 *Las misiones franciscanas en Chiloé a fines del siglo XVIII, 1771-1800.* Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso.
2004 *Población indígena, encomienda y tributo en Chiloé, 1567-1813: política estatal y criterios locales sobre el servicio personal de «veliches» y payos*. Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Urbina Carrasco, Ximena
2001 El espacio sagrado en los orígenes de las aldeas de Chiloé. *Revista Archivum* 2/3: 21-28.

Urbina Carrasco, Ximena y Miguel Chapanoff
2010 El protagonismo de la dalca en las navegaciones australes coloniales. En *Actas de las V Jornadas de Historia Naval y Marítima de Chile*. Valparaíso: Academia de Historia Naval y Marítima.

Vázquez de Acuña, Isidoro
1992 *Las incursiones corsarias holandesas en Chiloé: Simón de Cordes (1600) y Enrique Brouwer (1643).* Santiago de Chile: Universidad de Santiago.

Vial Correa, Gonzalo
2009 *Chile, cinco siglos de historia: desde los primeros pobladores prehispánicos, hasta el año 2006.* 2 vols. Santiago de Chile: Zig-Zag.

Zapater Equioíz, Horacio
1992 *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Sobre los autores

Tetsuya Amino es catedrático de la Universidad de Tokio, y está especializado en historia social del mundo andino. Entre sus libros y artículos destacan «Las lágrimas de Nuestra Señora de Copacabana: un milagro de la imagen de María y los indios en diáspora de Lima en 1591» (1990), *Inka y España: interacción de los imperios* (2008, en japonés), y «Three Faces of the Inka: Changing Conceptions and Representations of the Inka during the Colonial Period» (2015).

Alejandro Diez Hurtado es profesor principal y jefe del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es especialista en temas de economía y política en sociedades rurales andinas y costeñas. Es autor, entre otras publicaciones, de *Comunes y haciendas: procesos de comunalización en la sierra de Piura* (1998), *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas* (2012), y *Conceptos políticos, procesos sociales y poblaciones indígenas en democracia* (2013).

Luis Miguel Glave es investigador del Colegio de América en la Universidad Pablo de Olavide, en Sevilla. Trabaja en el Archivo General de Indias sobre la historia de los indios y su memoria en la época colonial. Algunas de sus publicaciones son *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial* (1989), *Vida símbolos y batallas: creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX* (1992) y *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII* (1998).

Nozomi Mizota es profesora asociada a tiempo parcial en la Universidad Doshisha, Japón. Investiga la historia de la sociedad indígena de la época colonial y el sistema de administración de documentos de origen español y su efecto en los Andes, especialmente en la región de Huamanga entre los siglos XVI y XVII.

Entre sus artículos recientes se encuentra «El sistema de archivamiento de las escrituras públicas otorgadas por los indios y su transformación, en Huamanga, durante la época colonial» (2012, en japonés).

Rodrigo Moreno Jeria es profesor titular de la Universidad Adolfo Ibáñez y miembro de número de la Academia Chilena de la Historia. Ha aportado a la historia de los jesuitas, en particular sus estrategias de evangelización, gobierno y economía en las misiones de Chiloé y Patagonia. De igual forma ha estudiado la cartografía del Pacífico del Sur. Entre sus obras destacan *Misiones en Chile austral: los jesuitas en Chiloé, 1608-1768* (2007) y, en coautoría con G. Guarda, *Monumenta Cartographica Chiloensia: misión, territorio y defensa, 1596-1826* (2008) y *Monumenta Cartographica Valdiviensae: territorio y defensa, 1551-1820* (2010).

Jeremy Ravi Mumford es profesor asistente del Departamento de Historia de la Universidad de Brown. Ha publicado en *Hispanic American Historical Review*, *Histórica*, *Latin American Research Review*, *Colonial Latin American Review* y *Canadian Historical Review*, entre otras revistas. Su primer libro, *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes* (2012), se enfoca en las reducciones toledanas en el Perú.

S. Elizabeth Penry es profesora asistente de historia en la Universidad de Fordham, en Nueva York. Es especialista en historia de los pueblos indígenas en la Audiencia de Charcas, hoy Bolivia. Su primer libro sobre la política de la comunidad indígena entre los siglos XVI y XVIII será publicado por Oxford University Press. Ha obtenido la beca Fullbright, el National Endowment for the Humanities y la beca de investigación de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

Claudia Rosas Lauro es profesora de Historia del Departamento de Humanidades en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha investigado sobre la historia andina de los siglos XVII, XVIII y XIX. Entre sus publicaciones está *Del trono a la guillotina: el impacto de la Revolución Francesa en el Perú, 1789-1808* (2008). Ha editado los volúmenes *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX* (2005); *El odio y el perdón en el Perú, siglos XVI al XXI* (2009); *«Nosotros también somos peruanos»: la marginación en el Perú, siglos XVI a XXI* (2011).

Akira Saito es profesor del Museo Nacional de Etnología y de la Universidad Nacional Sokendai, Japón. Está especializado en la etnohistoria de los pueblos indígenas de las regiones andina, amazónica y rioplatense. Es autor de *La conquista espiritual: la política de conversión en los Andes* (1993, en japonés) y de *Arte religioso*

y sociedad colonial en Sudamérica (con H. Okada, 2007, en japonés). Ha editado diversos volúmenes, entre ellos, *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia* (con C. López Beltrán, 2005).

Kazuhisa Takeda es profesor asistente en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Meiji, en Tokio. Ha publicado *Guerreros guaraníes de las reducciones jesuíticas en la región del Río de la Plata* (2003, en japonés) y «Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas» (2012). Ha sido investigador y becario de John Carter Brown Library, del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, en Buenos Aires, y de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, en Sevilla.

Roberto Tomichá Charupá es profesor y director del Instituto de Misionología en la Universidad Católica Boliviana, en Cochabamba. Coordina estudios de postgrado, proyectos de investigación y publicaciones sobre misiones, culturas y pueblos originarios. Es asesor académico de instituciones civiles y religiosas y director de la colección *Scripta Autochtona*, especializada en la historia indígena de las tierras bajas. Entre sus publicaciones etnohistóricas se encuentran *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)* (2002), *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos* (2008), y *Gramática y vocabulario de los chiquitos (s. XVIII)*, con Sieglinde Falkinger (2012).

Parker VanValkenburgh es profesor asistente de antropología de la Universidad de Brown y director del proyecto arqueológico Zaña Colonial. Es arqueólogo y sus investigaciones se enfocan en la política del paisaje, el entorno construido y el medio ambiente en el Perú durante los periodos prehispánico tardío y colonial temprano. Es autor de varios artículos y coeditor de los volúmenes *Territoriality in Archaeology* (2013) y *Definiendo el derrotero: posibilidades y perspectivas para una arqueología histórica en el Perú* (en prensa).

Teresa Vergara Ormeño es docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Sus investigaciones se centran en el estudio de la población indígena urbana y rural. En la actualidad se encuentra investigando sobre la formación y el accionar de la élite indígena limeña en el periodo colonial. Es autora de *Hombres, tierras y productos: los valles comarcanos de Lima (1532-1650)* (1997) y de diversos artículos sobre mujeres y niños indígenas.

Steven A. Wernke es profesor asociado del Departamento de Antropología en la Universidad de Vanderbilt. Sus investigaciones arqueológicas y etnohistóricas se enfocan en colonialismo e imperialismo, comunidad y paisaje, y análisis espacial de la región andina durante las épocas prehispánica tardía y colonial. Entre sus publicaciones recientes se encuentran «Andean Households in Transition: The Politics of Domestic Space at an Early Colonial *Doctrina* in the Peruvian Highlands» (2012) y *Negotiated Settlements: Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism* (2013).

Guillermo Wilde es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente de la Universidad Nacional de San Martín, en Buenos Aires. Es especialista en etnohistoria y etnografía de los pueblos indígenas de la región del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata. Es autor de *Religión y poder en las misiones de guaraníes* (2009), libro que obtuvo el Premio Iberoamericano 2010 de Latin American Studies Association. Ha editado el volumen *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (2011).

Marina Zuloaga Rada es docente de la Universidad de Lima y de la Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es especialista en historia de la sociedad india colonial de Nueva España y Perú. Es autora del libro *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)* (2012) y coautora, con Carlos Contreras, de *Historia mínima del Perú* (2014).

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
febrero 2017 Lima - Perú

La política de reducción es conocida como una de las medidas más drásticas de la colonización española en sus dominios de América. Se trató de concentrar o «reducir» aldeas pequeñas y dispersas, para formar pueblos de mayor envergadura y con traza urbana. Este proyecto, ejecutado por funcionarios civiles y eclesiásticos, tuvo como objetivos el control político, la explotación económica y la evangelización de la población indígena. A pesar de su gran importancia, las reducciones no han recibido la debida atención en la historiografía.

Reducciones reúne ensayos de un equipo de investigadores internacional y multidisciplinario, para examinar dos experimentos destacados de este programa colonizador: la reducción general del virrey Francisco de Toledo y las misiones de la Compañía de Jesús. La obra analiza no solo la formación y el desarrollo de la política en las altas esferas de la monarquía, sino también su implantación y sus efectos en el lugar de los hechos, mostrando de esta manera que los planes de las autoridades centrales fueron mediados por las instancias locales y acomodados a las condiciones locales. Alejada de la imagen estereotipada de la empresa reductora como unitaria y unificadora, este libro revela su carácter complejo, contradictorio, dinámico y negociado.

ISBN: 978-612-317-225-1
9 786123 172251

国立民族学博物館
National Museum of Ethnology

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ